

Dogm.

1091

d

<36606916910010



<36606916910010

Bayer. Staatsbibliothek

Dogm. 1091 2

Theologia dogmatica.

de Wette.
(With: Mart. Leber.

72

Ueber

Religion und Theologie.

Erläuterungen

zu seinem

Lehrbuche der Dogmatik.

Von

Dr. W. M. L. de Wette.

Certissimum est atque experientia comprobatum, leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere.

BACO DE VERULAM. de augm. Scient. L. I.

Berlin, 1815.

In der Realschulbuchhandlung.

97. C



BIBLIOTHECA

REGIA

MONACENSIS.

V o r r e d e.

Der Verfasser hat es gewagt, eine etwas eigenthümliche Behandlung der Dogmatik dem theologischen Publikum in der Form eines kurzen Lehrbuchs vorzulegen: ein in der That mißsliches Unternehmen! Die ganz kurze Darstellung mußte für diejenigen, welche meine mündlichen Erläuterungen nicht benutzen konnten, Undeutlichkeit mit sich führen, und Mißverständnisse veranlassen. Es folgt hier nun, und zwar noch vor Erscheinung des zweiten Theiles der Dog-

matik, (welcher nächstens der Presse wird übergeben werden,) der Versuch, meine Ansicht der Religion und Theologie etwas deutlicher und vollständiger darzulegen. Freilich konnte ich dabei nicht ganz tief in die philosophische Grundlegung eingehen, und mußte mich fast nur an die Resultate der philosophischen Kritik, die ich voraussetze, halten; allein ich schmeichle mir mit der Hoffnung, daß ich wenigstens die allgemeine Ansicht, welche für die Theologie von entscheidender Wichtigkeit ist, klar genug gemacht habe. Und diese ist keine andere, als die Unterscheidung der verständigen, idealen und ästhetischen Ueberzeugung, welche ich für den Schlüssel der ganzen Theologie halte.

Zufolge dieser Unterscheidung geht nun meine Behandlungsart der Theologie darauf hin, die kritisch verständige Ansicht der Religion mit der

ideal ästhetischen in klare Uebereinstimmung zu setzen, gerade so wie in einem wohlgeordneten Gemüth Verstand und Glaube neben einander ihre Rechte behaupten, und keiner den anderen stört. Nicht in diesem friedlichen Verhältniß stehen die Ansichten und Thätigkeiten dieser Vermögen in der jetzigen Zeitbildung und besonders auch in der Theologie. Sie sind vertheilt an verschiedene sich feindlich widerstrebende Partheien, welche einseitig sich entweder dem Verstande oder dem Glauben in die Arme werfen, aber eben wegen dieser Einseitigkeit keine dieser Vermögen in ihrer Reinheit und Wahrheit gebrauchen können. Der Verstand ohne Glauben wird zum Unglauben und zur leeren Täuschung, und der Glaube ohne Verstand wird zum Aberglauben und zur Schwärmerei. Und da es unmöglich ist, dem Willen des Schöpfers zu widerstreben, und eines

von ihm unserem Gemüth eingepflanzten Vermögens sich ganz zu entschlagen: so muß sich immer in die verständige Ansicht etwas vom Glauben, und in die entgegengesetzte etwas vom Verstande drängen, auf beiden Seiten wird aber dadurch nichts als Verwirrung erzeugt. Indessen scheint die Partei des Verstandes jetzt den Kürzeren zu ziehen, und das Zeitalter, das vor Kurzem noch sein Heil einzig im Verstande suchte, ist geneigt, sich wieder in das Asyl des Glaubens zu begeben. Der Freigeist bekehrt sich, und statt an Gott und eine Geisterwelt zu glauben, will er ein Mehreres thun, und glaubt — an Gespenster. Das ist die Probe, welche der Zeitgeist bestehen, und wobei sich zeigen muß, ob wahre Kraft in ihm ist. Verläßt er die Bahn, die er seit beinahe einem Jahrhundert verfolgt hat, und wirft den errungenen Gewinn wieder von sich; weiß er auf

dieser Bahn das hohe Ziel nicht zu finden, und taumelt, vom Lichte geblendet, wieder auf den alten Abweg; ist das Bemühen des Fleißes, des Scharfsinns, der Wahrheitsliebe vergeblich gewesen; soll jetzt noch Götze über Lessing den Sieg davon tragen: — dann laßt uns den Traum einer Fortbildung des Menschengeschlechts aufgeben, dann sind wir bestimmt, uns auf einem Kreise herumzudrehen, und am besten wäre es dann, auf dem Flecke still zu stehen.

So soll es nicht seyn, wir schreiten fort! rufen alle diejenigen, welche ein höheres Ideal der Menschenbildung im Busen tragen. Aber dann müssen wir auch wissen, wohin uns der Fortschritt führen soll, wir müssen das Ziel fest ins Auge fassen und unsere Schritte darauf hinlenken. Der Verstand muß wissen, was er zu bestreiten hat, und was nicht; er muß nicht, vom blinden Widerspruchsgeist

getrieben, seine Waffen gegen dasjenige richten, was er, als hoch über ihm stehend, achten und schonen soll; und der Glaube, seiner hohen Abkunft sich bewußt, muß es verschmähen, sich in die niedere Sphäre des Verstandes herabzusenken, und diesen frei gebornen Sohn der menschlichen Vernunft in Sklavenfesseln legen zu wollen. Herrschen soll der Glaube im Menschen, als der himmlische Genius, gesandt, dessen dunkles Daseyn zu erhellen und zu verschönern; aber die wahre Herrschaft läßt alle unter ihr stehenden Kräfte frei walten in dem ihnen angewiesenen Gebiet, und findet in der freien Harmonie des Ganzen ihr schönes Ziel.

Nichts kann uns aber zum Wegweiser dienen auf der Bahn der Bildung, als die philosophische und geschichtliche Reflexion. Jene wird uns zeigen, welches Ziel wir erreichen sollen, diese, welches wir

erreichen können. Ohne Reflexion werden wir immer in Einseitigkeit und Extreme gerathen, indem wir bloß einem dunkeln Instincte folgen. Einem solchen folgten wir in der einseitigen Verstandesrichtung der Periode der sogenannten Aufklärung. Der Verstand fand sich gereizt von einer Menge von Vorurtheilen der vergangenen Zeiten, er bekämpfte sie mit der jugendlichen Hitze der neu erwachten Kraft, und liefs sich von ihr zu weit fortreißen, er streckte seine Hand nach den ewigen Heiligthümern selbst aus, und das Zujauchen der leichtsinnigen Menge bestärkte ihn in seinem Frevel. Nun bemächtigte sich aber des Zeitalters eine gewisse Leere und Oede des Herzens, und den inneren Unfrieden konnte man sich nur so lange verhehlen, als die Sonne des Glückes lächelte. Aber bald zürnte der Himmel, furchtbare Gewitter zogen herauf, und unter ih-

ren Donnerschlägen sank das leichte Gebäude des öffentlichen Glückes zusammen. Da erschrack der kaum noch so muthwillige Haufe, und zitternd trug er die Trümmer der eben erst zerstörten Altäre zusammen, um sie in der Eile wieder aufzubauen, demüthig gehorchend den vorher verspotteten Priestern, die nun ihr verlornes Ansehen wieder zu befestigen hofften. Und so scheint es denn dahin zu kommen, daß neue Esra und Nehemia, nach ängstlicher Vorschrift des Gesetzes, den alten Tempelcultus wieder aufrichten werden, ohne doch die Klagen derer, die ihn in den alten guten Zeiten gesehen, unterdrücken, noch den ächten mosaischen Geist wieder hervorzaubern zu können. Und so wie in jenen unglücklichen Zeiten des Judenthums Propheten, vom wahren Geiste verlassen, und mit den Flittern einer, der väterlichen Religion frem-

den ausländischen Mythologie behangen, vergebens den alten ächten Prophetismus wieder zu erwecken trachteten, nichts aber vermochten, als den Thron der neuen Hierarchie zu befestigen: so treten jetzt unter uns Theologen auf, welche die alte Orthodoxie mit den bunten Lappen einer mystischen Zeitphilosophie ausschmücken, und einem neuen Pfaffen-enthum in die Hände arbeiten. Der Unterschied zwischen unserem religiösen Zustand und dem der Juden nach dem Exil ist nur der, daß wir, Gott sei Dank! noch nicht ganz des wahren lebendigen Geistes entbehren, daß das Volk nicht ganz der Führung geistloser Zeloten und beschränkter Propheten überlassen ist, und daß wir den Sieg des wahren religiösen Geistes über den dürftigen Pfaffen-geist hoffen dürfen. Dieser Sieg aber kann nur durch ein klares Bewußtwerden unseres Zustandes und

Bedürfnisses, also durch jene Reflexion, welche uns zeigt, was dem Zeitgeist angemessen ist und was nicht, herbeigeführt werden: denn sonst lassen auch die Besseren, welche das wahre Gute wollen, im falschen Verständniß eines innig gefühlten Bedürfnisses, sich mit fortreißen zu einer unlauteren und den Keim des Verderbnisses in sich tragenden Wiederherstellung der Religion und Kirche.

Einen kleinen Beitrag zur Ausbildung dieser Reflexion wollte ich in diesen Abhandlungen über Religion und Theologie liefern. Ich habe gezeigt, wohin die bisherige Kritik in der Theologie führen, und wie eine höhere Ansicht über sie treten muß, ohne sie zu unterdrücken; ich will den Gewinn der Verstandesuntersuchung in der Theologie bewahrt wissen, und doch die Rechte des Glaubens geltend machen. So vertrauensvoll ich aber bin im Bewußtseyn, das

Rechte zu wollen, habe ich doch wenig Hoffnung, allgemeine Billigung zu finden. Der altgläubigen und mystischen Partei wird die schneidende Schärfe der kritischen Untersuchung zum Aergerniß und Schreckniß seyn, und die Rationalisten werden mich der Accommodation beschuldigen. Ich zittere nicht vor dem Grimme der ersteren, vertrauend der Kraft und Ueberlegenheit der Wahrheit über heuchlerische Tücke und Hinterlist in einer Zeit, welche vom Lichte der Wissenschaften erhellt ist; und den Anderen stelle ich eben diese Wahrhaftigkeit entgegen, welche ihnen zeigen mag, daß ich die Wahrheit zu verrathen nicht die Absicht haben konnte.

Zum Schlusse noch diese Bemerkung. Es wird keinem verständigen Beobachter entgehen, daß zwischen dem Staate und der Kirche, wie immer, so auch jetzt, ein bedeutungs-

voller Parallelismus Statt findet. In dem einen, wie in der andern, ist ein Kampf des Alten mit dem Neuen, des Hergebrachten mit dem Hervorzubringenden. So wenig diejenigen Recht hatten, welche Alles neu hervorbringen wollten, so wenig wird es den Anderen gelingen, Alles zum Alten zurückzuführen. Aus dem Alten und Neuen muß ein organischer Bau aufgeführt werden. Ohne Gerechtigkeit wird dieser nicht gelingen im Staate, und ohne Wahrheit nicht in der Kirche. Glaubit nicht, ihr Häupter und Führer des Volks, den Einflüsterungen der Tücke und Hinterlist, daß Gewalt und Trug den neuen Bau besser befestigen werden; nur das Gute und Wahre hat Kraft und Dauer, denn es ist von Gott, und Gott segnet und schützt es.

Berlin im September 1815.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Von der Religion.

Erstes Kapitel.

Die verschiedenen Ueberzeugungsweisen des
Menschen Seite 1

Zweites Kapitel.

Idee der Religion — 19

Drittes Kapitel.

Die Religion in ihren geschichtlichen Erschei-
nungen — 76

Z w e i t e r A b s c h n i t t .
V o n d e r T h e o l o g i e .

Erstes Kapitel.

Von der Bildung zur Religion und der Theo-
logie überhaupt Seite 125

Zweites Kapitel.

Von der philosophischen Theologie . . . — 136

Drittes Kapitel.

Von der historischen Theologie im Allgemeinen — 145

Viertes Kapitel.

Von der christlichen Dogmengeschichte . . — 167

Fünftes Kapitel.

Von der christlichen Dogmatik — 193

Sechstes Kapitel.

Von der praktischen Theologie — 228

Erster Abschnitt.

Von der Religion.

Erstes Kapitel.

Die verschiedenen Ueberzeugungsweisen des Menschen.

Was die Religion sey, ist eine alte, noch immer nicht mit Beystimmung Aller beantwortete Streitfrage. Während die Frommen aller Zeiten und Völker im religiösen Glauben übereinstimmen, sind die Begriffe der Weisen und Gelehrten über diesen wichtigen Gegenstand verschieden; und selbst diejenigen, welche sich zu einer gemeinschaftlichen festen äußeren Grundlage ihres Glaubens bekennen, die christlichen Theologen, sind bis diese Stunde uneins in Bestimmung des Wesens der Religion. Es scheint, daß man diese Sache, als zum Streite der Schule gehörend, auf sich beruhen lassen könne; und in der That kann man recht fromm und gottesfürchtig seyn, ohne genau zu wissen, worin die Frömmigkeit und Gottesfurcht bestehe, so wie

auch, um edel und tugendhaft zu denken und zu handeln, klare Begriffe über das Edele und Tugendhafte nicht durchaus nothwendig sind: allein wenn es für den Weisen und Denker, zumal für den Theologen, unerläßlich ist, sich über die wichtigste Angelegenheit des Menschen wissenschaftlich aufzuklären, so wird es für den Gebildeten, welcher nach harmonischer Ausbildung seines Geistes strebt, nicht ohne großen Vortheil, selbst für sein religiöses Leben, seyn, wenn er sein Nachdenken auch über diesen Gegenstand berichtigt. Wer einmal zu denken angefangen hat, wird sich selbst in dieser Thätigkeit keine Grenzen setzen können; er wird also auch über die Religion nachdenken: thut er dieses aber auf eine irrige Weise, so wird es für seine Ruhe gefährlich werden; leicht wird er in Zweifel gerathen über das, wovon die Ruhe seiner Seele abhängt, und was eigentlich über allen Zweifel erhaben ist.

Welche Meinung man nun auch über die Religion habe, darüber wird man einverstanden seyn, daß sie eine eigenthümliche *Ueberzeugungsweise* des Menschen sey. Untersuchen wir daher, ehe wir uns über den Begriff der Religion entscheiden, die verschiedenen Ueberzeugungsweisen, deren der Mensch fähig ist.

Die *erste und gemeinste Art der Ueberzeugung* beginnt mit der Erkenntniß, die sich auf Sinnes - Anschauung und Erfahrung gründet. Wenn ich entweder selbst eine Sache wahrgenommen habe, oder durch glaubwürdige Zeugen davon Kenntniß erhalte: so bin ich von der Gewißheit derselben überzeugt, und behaupte, sie zu wissen. Wir können diese Art von Wis-

sen das *historische* nennen: denn alle *historische* Wahrheit gründet sich auf *eigne Anschauung* oder auf die Berichte glaubhafter Zeugen, und wo diese fehlen, müssen wir uns mit *Wahrscheinlichkeit* und *Vermuthung* begnügen. Höher schon steht ein anderes Wissen, welches uns nicht von außen kommt, sondern *unabhängig* von aller Erfahrung in uns liegt, und die Gewissheit in sich selbst trägt, das sich aber doch auf die Erfahrungswelt bezieht, und mittelst dessen wir die wahrgenommenen Gegenstände bestimmter und genauer erkennen: es ist das *mathematische*, oder die *reine Anschauung* von Gröfse, Gestalt und Zahl. So wenig kommt uns dieses Wissen von der Erfahrung, dafs es vielmehr über alle Erfahrung hinausgeht; die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, die Gewissheit, mit der wir sie hinter jeder Grenze fortgesetzt denken, die Schärfe der mathematischen Figuren, und die Gewissheit, mit der wir über ihre Verhältnisse urtheilen — genug die ganz reine Geometrie und Arithmetik liefert den Beweis, dafs uns diese Art des Wissens ursprünglich einwohnt, und unser geistiges Eigenthum ist. Es läfst sich aber leicht bemerken, dafs diese *mathematische Anschauung* dem *historischen Wissen* erst eine gewisse Verbindung, Ordnung und Bestimmtheit giebt: denn nur mittelst derselben kann ich Gegenstände neben und nach einander wahrnehmen, ihre Gröfse, Gestalt und gegenseitiges Verhältnifs im Raume bestimmen, und die Ereignisse der Geschichte in ordentlicher Aufeinanderfolge auffassen.

Nach dieser *historisch-mathematischen Er-*

kenntniß aber erscheint uns die Welt als ein bloßes Neben- und Nacheinander, ohne Einheit und inneren Zusammenhang. Die Chronologie macht allerdings erst die Geschichte möglich, und ist ihr nothwendiges Band; aber nicht genug, daß ich die Facta nach einander aufzähle, ich will sie auch aus einander verstehen und erklären durch historischen Pragmatismus. Und nicht genug, daß ich die Gegenstände der Natur neben einander im Raume erblicke, ich will auch ihr gegenseitiges Einwirken auf einander, ihre Veränderungen und Umwandlungen begreifen, durch physikalische Theorie. Ich suche zu dem Neben- und Nacheinander ein In- und Durcheinander hinzu. Ich bleibe nicht bei dem Einzelnen und Zufälligen stehen, was mir die Anschauung liefert, ich gehe auf ein Allgemeines und Nothwendiges, ich frage nach *Ursachen* und *Gesetzen*. Ich bin überzeugt, daß in der Natur und Geschichte keine Erscheinung vereinzelt dasteht, sondern in einen nothwendigen Zusammenhang mit andern Erscheinungen verflochten ist, und diesen vorausgesetzten Zusammenhang suche ich auf; wovon ich im Allgemeinen und im voraus überzeugt war, davon suche ich mich auch erfahrungsmäßig zu überzeugen. Und so suche ich Alles in der Einheit eines Ganzen zu begreifen, und nicht nur unter sich selbst, sondern auch mit mir und meinem Daseyn zu verknüpfen: ich erhebe mich nicht nur zu der Ansicht einer Natur und Geschichte, sondern zu dem allumfassenden Begriff einer Welt.

Sehen wir, woher uns diese Betrachtungsart der Dinge kommt, so sind es nicht Anschauun-

gen und Wahrnehmungen, die uns die Sinne und Erfahrung liefern, sondern reine, von der Erfahrung unabhängige Begriffe, die wir erst auf die Erfahrungsgegenstände anwenden, wodurch wir zu der Einheit und Allgemeinheit gelangen, welche jener Betrachtungsart zum Grunde liegt. Der Begriff der Ursache und Wirkung z. B. ist nicht Resultat der Erfahrung; denn diese giebt mir nur Erscheinungen neben und nach einander, ohne ihre ursächliche Verkettung darzustellen: daß ich einen solchen Zusammenhang zwischen ihnen vermuthet, und ihn dann wirklich auffinde, ist bloß Sache meiner Vernunft, welche sich nicht mit der äußeren Verbindung der Dinge befriedigt, sondern eine innere sucht. Wenn ich eine Stimme höre, und zugleich einen Menschen sehe, welcher die Bewegung eines Sprechenden macht: so sind es eigentlich nur diese beiden Erscheinungen, welche mir die Erfahrung liefert, und mein Verstand ist es, der sie nach dem Gesetz der Ursache mit einander verbindet. So ist es auch mit andern solchen Verbindungsbegriffen. Ich sehe einen Gegenstand, z. B. einen Baum, unter mancherlei Verhältnissen und Zuständen, bald grünt er und blüht er, bald ist er kahl und dürr, bald zeigt er diese Farbe, bald jene: daß ich nun diese verschiedenen Gegenstände in einer Einheit, als wechselnde Zustände desselben Gegenstandes, verbinde, ist Sache meines Verstandes. Schon die mathematische Anschauung lehrt mich alle diese Verschiedenheiten auf eine Einheit, die äußere räumliche, beziehen; aber daß ich sie zugleich innerlich verknüpft denke, kann nur durch die Thätigkeit meines Verstandes geschehen.

So haben wir also eine dritte Erkenntniss, die *verständige* oder *philosophische aus Begriffen*, gefunden, wodurch die historisch-mathematische erst vervollständigt und zu einem Ganzen der Erfahrung mit Einheit und Nothwendigkeit erhoben wird. Diese drei Arten der Erkenntniss machen das menschliche *Wissen* im eigentlichen Sinne oder *die erste Ueberzeugungsweise* des Menschen aus. Wenn wir behaupten etwas zu wissen, so wird dieses immer zu unserer Erfahrungskennntniss, oder zur mathematischen Anschauung oder zu den Begriffen des Verstandes gehören, und meistens wird es das Resultat aller dieser Erkenntnisse zusammen seyn. Der gemeinschaftliche Charakter dieser Ueberzeugungsweise ist, daß sie sich immer auf die Welt in Zeit und Raum und auf deren endliche, beschränkte und bedingte Verhältnisse bezieht, und uns, bei allem Streben nach Einheit und Ganzheit, nur Stückwerk zeigt. Wir rühmen uns heutzutage einer ausgebreiteten und tiefen Naturkennntniss. Wir verstehen die Gesetze des Himmels, wir messen die Bewegungen der Gestirne, und begreifen den Bau und die Entstehung ihrer Systeme; aber bald sind wir doch ans Ziel unsers Forschens gelangt, wo uns die ewige starre Naturnothwendigkeit entgegentritt: über die Materie und ihre Grundkräfte vermögen wir nicht hinauszudringen, sie spottet aller Erklärung. Selbst wenn wir unser eigenes Gemüth zum Gegenstand des Wissens machen, sind wir an die Schranken der endlichen Ansicht gebunden, und können unser inneres Wesen nicht begreifen: dessen Thätigkeiten und Veränderungen mögen wir beobach-

ten, und in Zusammenhang bringen, aber der Quell, woraus sie fliessen, ist uns ewig verhüllt. Und ersteigen wir die höchste Stufe des menschlichen Wissens, und suchen in philosophischer Speculation die Gesetze unseres Verstandes, nach denen wir Alles beurtheilen, selbst in ihrer Reinheit zu erfassen: so erblicken wir eben nur die Beschränktheit unserer Erkenntniss in ihrem hellsten Lichte, und schauern davor zurück. Wir erkennen, dafs wir mit den engen Formen unseres Verstandes das unendliche Wesen der Dinge nicht zu fassen vermögen, dafs wir, wo wir ein Ganzes festzuhalten glauben, doch nur Theile eines höheren Ganzen ergriffen haben, dafs wir, bei allem Eindringen in den Zusammenhang der Naturerscheinungen, doch nur an der Oberfläche stehen bleiben, und das wahre Wesen der Dinge nicht ergründen, und dafs, wenn wir von Bedingung zu Bedingung aufsteigen, wir nie zu dem Unbedingten gelangen, und das, worin Alles seinen Halt findet, nicht erreichen können.

Wäre der Mensch an diese Ansicht der Dinge allein gewiesen, so wäre er die Beute des Zweifels und des inneren Widerspruchs; er sähe sich in eine Welt geworfen, die ihm ewig fremd bleiben müfste, die er nicht verstehen, in der er sich selbst nicht verstehen könnte. Vom Strome der wechselnden Erscheinungen, den er nicht zu beherrschen vermag, von dem er selbst wieder verschlungen wird, fortgezogen, würde er sich selbst verlieren, und sich der Wandelbarkeit Preis geben. Wie alles um ihn her, würde er sich selbst nur als das Werk einer blinden Nothwendigkeit erscheinen, und einen Abgrund des Nichts

vor sich erblicken, vor welchem er mit Entsetzen zurückbebt. Aber jene Betrachtungsart führt von selbst zu einer höheren, in welcher der menschliche Geist seine Befriedigung und Verständigung findet. Können wir auch in der Erfahrungswelt die Einheit, Vollendung und Unbedingtheit nicht finden, die wir nach den Gesetzen unseres Verstandes darin suchen; so tragen wir jene Ideen doch in uns selbst, und können uns in der Beschauung ihrer selbst in ihrer Reinheit, ohne Anwendung auf die nicht dazu stimmende Erfahrung, die innere Ruhe sichern. Sehen wir uns auch in unserm natürlichen Daseyn dem Wechsel der Erscheinungen und dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen, so erkennen wir uns doch, kraft eines unvertilglichen Selbstgefühls, unserem besseren Selbst nach, darüber erhaben, wir fühlen, daß in uns etwas Ewiges lebt, der Wandelbarkeit der Erscheinungswelt unerreichbar, und fürchten den Tod nicht, der nur unsere irdische Hülle, nicht unsere *unsterbliche Seele* anzutasten vermag. Und so können wir uns zwar den Gesetzen der Naturnothwendigkeit mit unserem sinnlichen Wesen nicht ganz entziehen, wir folgen den Trieben des Bedürfnisses und der sinnlichen Lust, und huldigen dem vergänglichen Werthe der Dinge; aber auch dieses berührt unser besseres Selbst nicht: *frei* kann der *vernünftige Wille* der Naturnothwendigkeit gebieten, und die niederen Triebe zügeln, wir erkennen einen *ewigen Werth* unseres Lebens an, dem wir allen wandelbaren Besitz und Genuß, dem wir das irdische Daseyn selbst zu opfern vermögen. Indem wir uns aber so mit unserem unsterblichen freien Geist in eine

Welt der Ewigkeit und Freiheit emporheben, können wir die uns gleichen Wesen nicht davon ausschließen, wir erkennen auch ihnen ein ewiges freies Seyn zu, wir finden uns mit ihnen in ein geistiges sittliches Reich vereinigt, in welchem nur der freie Wille Gesetze giebt, denen wir alle mit freier Unterwerfung huldigen. Selbst die todte Natur um uns her, welche nach der Ansicht des Verstandes nur den starren Gesetzen der Nothwendigkeit gehorcht, verklärt und belebt sich nach dieser Betrachtungsart zu einem freien unabhängigen Seyn, das einem höheren Gesetz gehorcht und einem höheren Zwecke dient. Und über diesem allen erblicken wir mit diesem geistigen Auge des *Glaubens* den Urquell alles Seyns, den Gesetzgeber und Regierer der Welt, von dessen Allmacht Alles abhängt, dessen heiliger Wille Alles zum besten Zwecke lenkt: in dieser höchsten Idee der menschlichen Vernunft finden wir den festen Halt, der uns nicht wanken läßt, die heilige Ruhe des Gemüths, die uns sonst nirgendsher werden kann.

Wenn man, wie Viele wollen, auch diese *zweite Ueberzeugungsweise* Wissen nennt, so bezeichnet man das Entgegengesetzteste mit demselben Namen, und verwirret die Sprache. Nur indem wir das Wissen aufgeben, das uns nicht befriedigt, gelangen wir zu dieser Betrachtungsart der Dinge; indem wir die Gesetze der Natur verwerfen, entsteht uns die Idee des Ewigen und Freien, die Idee der unsterblichen Seele und eines wahren Seyns der Dinge, und indem wir das Mannichfaltige und Zufällige, was uns die Welt, vom Verstande angesehen, selbst in ihrer höchsten

Einheit und Nothwendigkeit, darbietet, übersteigen, gelangen wir zu der vollendeten Einheit und Nothwendigkeit in Gott. Allerdings giebt es darüber auch ein Wissen, nämlich das der Selbsterkenntniß, welches uns die Nothwendigkeit dieser Ueberzeugungsweise zum Bewußtseyn bringt, und uns bis zu dem Puncte hinführt, wo das Wissen aufhört und ein höheres Gebiet beginnt; aber ein objectives Wissen giebt es darüber nicht, sondern hier herrscht allein der *Glaube*. Dafs das Wissen mit den ewigen Ideen nichts zu thun hat, sehen wir schon daraus, dafs es für sein eigenthümliches Geschäft an ihnen keine Gegenstände findet. Das Wissen will Besonderes unter Allgemeines fassen, und aus Allgemeinem Besonderes entwickeln, es will bestimmen, zergliedern und vereinigen: aber was läfst sich über die Ideen der Ewigkeit, der Freiheit und des Absoluten mehr sagen, als dafs sie sind? Läfst sich das Zeitliche aus dem Ewigen begreifen, und wie aus seinem Princip ableiten? Wohl hat man zu jeder Zeit dergleichen versucht, aber wenn man sich nicht in abgeschmackte Fabeln und Phantasieen verlor, so war es immer der reine einfache Ausspruch des Glaubens, den man nur etwas ausgeschmückt und eingehüllt als angebliches Resultat des Wissens vortrug. Und so wird es auch ewig misslingen, die Welt aus Gott wissenschaftlich zu begreifen: ein endliches Mannichfaltige vermögen wir in einer Einheit zu begreifen, aber das Unvollendbare, das wir nie übersehen und umfassen können — und ein solches stellt die Welt dar — kann nur, indem wir uns darüber stellen, und somit alles Wissen aufgeben, in ei-

ner Einheit vereinigt gedacht werden. Nein! hier erkenne der menschliche Geist seine Schranken, und demüthige sich vor dem, was hoch über ihm steht, was er nicht erkennen und begreifen, wozu er sich nur im Glauben emporschwingen kann.

So aber bei diesem Gegensatz des *Glaubens* und des *Wissens* würde der Mensch noch immer nicht die volle Selbstverständigung finden, eben weil beide einander entgegengesetzt sind. Was hülfte es ihm, an Gott, Freiheit und Ewigkeit zu glauben, wenn er diese Ideen nicht in der Welt selbst wiederfinden, und aus ihnen die Räthsel derselben lösen könnte? Würde ihn der Gedanke an Gott und seine heilige Weltregierung trösten in den Kämpfen und Stürmen des Lebens, wenn er nicht in den Ereignissen die Hand Gottes erblicken, und seine Allmacht darin verehren könnte? Würde ihn die Welt trotz seines Glaubens an ein wahres Seyn der Dinge nicht mit tausend Widersprüchen verwundend berühren, wenn er nicht in ihren Erscheinungen selbst das ewige Licht durchschimmern sähe, in ihr selbst das wahre Seyn ahnete? Würde ihn der Glaube an einen ewigen Zweck der Welt vor Zweifeln schützen bei den mancherlei Täuschungen des Lebens und der Geschichte, wenn er nicht über den niedern Zwecken des Menschen einen höheren wirklich entdecken könnte? Und würde nicht Alles kalt und stumm um ihn her bleiben, wenn er nicht mit dem Einzelnen sich zu befreunden, und in ihm den Ausdruck des Einigen und Uebersinnlichen zu deuten verstünde? Aber auch dieses Vermögen ist dem Menschen gegeben; nur liegt

es nicht in seinem Verstande, sondern im *Gefühl*. In der Schönheit und Erhabenheit der Natur und des geistigen Menschenlebens tritt der religiösen *Ahnung* die Erscheinung des wahren Seyns und des ewigen Zweckes der Dinge entgegen: von der lieblichen Blume bis zum erhabenen Anblicke der Gletscher, vom lächelnden Säugling bis zur Seelengröße eines Cato und Christus verkündigt uns Natur und Geist die Wahrheit und Wirklichkeit der ewigen Ideen, daß etwas höheres in den Dingen lebt, als was wir mit Begriff und Maass verfolgen und erreichen können. Ja, es giebt heilige Augenblicke, in welchen wir einen Abglanz der göttlichen Herrlichkeit selbst, die Spuren der ewigen Allmacht und Güte, in der Welt erblicken, sey es in den grossen Schauspielen der Natur, oder in den gewaltigen Fügungen des Schicksals.

Untersuchen wir die Natur dieser *dritten Ueberzeugungsweise* näher, so finden wir, daß wir mit dem Gefühl, gleichwie mit dem Verstande im Urtheil, das Besondere dem Allgemeinen, das Mannichfaltige der Einheit unterordnen, daß die Regeln aber, nach denen wir die Dinge in der *Ahnung* beurtheilen, nicht, wie die des Verstandes, bestimmt in Begriffen auszusprechen sind. Etwas ganz anderes ist es, die Verhältnisse einer Gestalt unter mathematische Einheit bringen, als in ihr die harmonische Zusammenstimmung der Schönheit finden. Und der Physiker, der das Gewitter nach der Theorie der Electricität betrachtet, ist in einer ganz anderen Geistesthätigkeit begriffen, als der, welcher im frommen Gefühl von der erhabenen Gewalt dieses Naturschauspiels

erschüttert, die blitzschleudernde Hand der ewigen Allmacht darin erblickt. Das Wissen, das allenfalls hier noch Statt findet, ist wieder nur das Selbstbeschauen des Menschen in dieser seiner Thätigkeit, die Beobachtung der Gesetze, denen diese Betrachtungsart der Dinge unterworfen ist; sobald wir uns aber zu derselben aufgeregt finden, soll das Wissen ehrerbietig schweigen. Hier geht der menschliche Geist einen höheren Gang, dem die irdische Erkenntniß nicht zu folgen vermag, und den, wenn sie sich anmaßlich eindringt, sie nur stören und verwirren kann.

Was die Gewifsheit dieser drei verschiedenen Ueberzeugungsweisen betrifft, so steht darin keine der andern nach; und es ist ein leicht zu widerlegendes Vorurtheil, welches dem Wissen in dieser Hinsicht den Vorzug giebt. Wir haben gesehen, daß diese Ueberzeugungsweise muß zurückgeführt werden auf die drei Erkenntnisse der Sinnesanschauung, der mathematischen Anschauung und der Ansicht des Verstandes in Begriffen. Alles historische hat nur in sofern Gewifsheit, als es sich auf Anschauung gründet, und das gewisste ist das, was wir selbst wahrgenommen haben. Worauf gründen wir nun die Gewifsheit unserer Sinnesanschauung? Wenn wir genau auf uns Acht geben, so trägt jede solche Anschauung die Gewifsheit unmittelbar in sich selbst. Wenn ich mit dem Auge Farben, mit dem Ohre Töne wahrnehme, so sind mir diese Gegenstände unmittelbar gegenwärtig. Erst hinterher kann es kommen, daß ich an der Richtigkeit dieser Anschauungen zweifele, weil mich die Erfahrung belehrt hat, daß meine Sinne auch irren können

durch Krankheit der Organe, durch gewaltsame Einwirkung auf dieselben oder andere Ursachen. Ich suche daher jene Anschauungen zu bestätigen und zu berichtigen, theils indem ich die Beobachtung Anderer damit vergleiche, theils indem ich meine anderen Sinne, besonders die Betastung, zu Hülfe nehme. Ich überzeuge mich z. B. von der Gegenwart eines gefärbten Gegenstandes dadurch, daß ich ihn mit den Händen begreife. Stimmen nun diese verschiedenen Erfahrungen zusammen, so werde ich an der Gewissheit derselben nicht mehr zweifeln. Aber diese Ueberzeugung gründet sich auf weiter nichts, als auf die Anschauung selbst; denn was ich mit Händen greife, ist ja doch auch eine sinnliche Wahrnehmung, gleich der Anschauung durch das Auge, nur von anderer Art. Es ist uns so natürlich, Dinge, die wir sehen und hören, besonders aber, die wir fühlen, als außer uns gegenwärtig zu denken, daß wir gewöhnlich glauben, die Gewissheit unserer sinnlichen Wahrnehmungen gründe sich auf das Vorhandenseyn der Gegenstände außer uns; aber eigentlich gründet sich unsere Ueberzeugung von diesem Vorhandenseyn auf unsere Wahrnehmungen davon. Nach dem Gesetz der Ursächlichkeit hat man zur Erklärung des Verhältnisses zwischen der Sinnesanschauung und ihrem Gegenstand angenommen, dieser bringe durch Einwirkung auf die Sinne jene hervor; aber ist dieses auch richtig, so ist es doch nur eine Beobachtung, die sich erst auf die Sinnesanschauung gründet. Denn ich würde ja von einwirkenden Körpern, von den Gesetzen des Lichts und des Schalles und von dem Bau meines Au-

ges und Ohres gar nichts wissen ohne die vorhergegangene Sinnesanschauung. Ich bringe durch diese Beobachtung nur *Zusammenhang* in meine Sinnesanschauungen, ich begründe aber dadurch nicht die Gewissheit derselben, welche lediglich auf sich selbst ruht. Der Unbefangene, das Kind, der rohe Naturmensch, werden auch gar nicht so urtheilen, sondern sich bei der einfachen Aussage der Sinnesanschauung begnügen, daß die Gegenstände vorhanden seyen. Wenn wir denn nun fragen, was uns berechtere, der Sinnesanschauung eine solche unmittelbare Gewissheit zuzuschreiben, so fragen wir mehr, als sich beantworten läßt. Es liegt nun einmal in der menschlichen Vernunft diese Zuversicht auf die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß; es ist dies nichts, als das *Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selbst*, und ihrer unmittelbaren Thätigkeit, welches überhaupt die Quelle aller Gewissheit in uns ist. Daher werden wir auch die Gewissheit der übrigen beiden Erkenntnißarten des menschlichen Wissens, der mathematischen und philosophischen, herleiten müssen. Daß die gerade Linie kürzer ist als die krumme, daß der Mittelpunkt des Kreises überall gleich weit von der Peripherie absteht, und alle die Grundsätze der Mathematik haben ihre Gewissheit nur in sich selbst und in unserer Vernunft; und in Rücksicht derselben liegt es am Tage selbst für die rohesten Menschen. Wollte man einen solchen fragen, woher er das wisse, worauf sich das gründe, daß die gerade Linie die kürzeste sey, so würde er diese Frage ungereimt finden, und lächelnd antworten, das verstehe sich ja von selbst. Auch die Grund-

begriffe des Verstandes, die Begriffe von Beharrlichkeit, Ursache und Wirkung u. s. w. haben eine solche unmittelbare Gewissheit, über die wir nicht hinausgehen können. Nur müssen wir bei dieser Art von Erkenntniss, so wie auch bei der mathematischen, das Unmittelbare wohl unterscheiden von dem Wiederholten, Angewandten und Abgeleiteten. Es giebt eine unmittelbare Erkenntniss unserer Vernunft, und ein Vermögen, dieselbe zu beobachten, zu entwickeln und anzuwenden, welches der reflektirende Verstand heisst. Zusammengesetzte mathematische Wahrheiten, wie der Pythagoräische Lehrsatz, sind nur mittelst dieses Verstandes aus der unmittelbaren Erkenntniss abgeleitet, und derselbe macht auch die Anwendung der allgemeinen Begriffe auf einzelne Fälle, indem er z. B. bei Wahrnehmung einer gewissen Naturerscheinung die Ursache derselben nachweist. Die Behauptungen dieser mittelbaren Erkenntniss tragen ihre Gewissheit nicht in sich selbst, und leihen sie nur von der unmittelbaren, d. h. sie müssen *bewiesen*, aus Grundsätzen abgeleitet werden. Der beobachtende Verstand kann irren, die unmittelbare Erkenntniss aber nie. Es kann irrig seyn, wenn ich zwischen zwei gegebenen Gegenständen eine ursächliche Verbindung annehme; aber das Gesetz der Ursache und Wirkung muss ich als feste Wahrheit behaupten, und kann es nur mit meiner Vernunft selbst aufgeben.

Sonach gründet sich die Gewissheit des menschlichen Wissens lediglich auf das Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selbst. Dieselbe Gewissheit aber können und müssen wir auch den beiden
andern

andern Ueberzeugungsweisen zuschreiben; denn auch sie sind nothwendige unmittelbare Thätigkeiten der Vernunft, und gehen unmittelbar aus der innersten Natur derselben hervor. Dafs ich einen Gott glaube, ist so nothwendig, als, dafs ich für die Naturdinge das Gesetz der Ursächlichkeit annehme. Ohne Gott fehlte in der Welt die Einheit und Nothwendigkeit; Einheit und Nothwendigkeit ist aber das Grundgesetz unserer Vernunft, welches sie überall geltend zu machen sucht, vollständig aber nur in Gott denken kann. Dafs ein Gott sey, ist auch einem jeden ins Herz geschrieben; und nur der falsch beobachtende, die Vernunft selbst mißverstehende Verstand kann es leugnen: aber selbst im Atheisten lebt jener Glaube und läßt sich nie ganz unterdrücken, was auch der klügelnde Verstand dagegen sage. Ebenso nothwendig und gewifs ist auch die der Ahnung angehörende Ueberzeugung, dafs die Welt Gottes Werk und Offenbarung sey. Wollte ich sie als leeren Schein, als täuschendes Nichts verwerfen, so würde mich ein inneres unvertilgliches Gefühl Lügen strafen; ich würde mit dem Aufgeben der Realität der Welt zugleich alle Realität aufgeben, was ich nicht vermag, ohne mich selbst und meine Vernunft aufzugeben. Freilich kann der beobachtende Verstand diese beiden idealen Ueberzeugungsweisen am leichtesten mißverstehen und verwirren. Er kann auch in das Wissen, selbst in die Mathematik, Irrthümer bringen; nur ist da die Berichtigung durch die unmittelbare Anschauung und die sicherer auffindbaren Gesetze des Denkens leichter: aber um den Verstand im Gebiet der idealen Ueberzeugung

zurecht zu weisen, ist eine sehr scharfe und tiefe Beobachtung der Gesetze unseres Geistes, auf welche sie sich gründet, erforderlich. Und darauf beruhet das Vorurtheil, dafs diesen Ueberzeugungsweisen ein geringerer Grad von Gewifsheit zukomme: die Gewifsheit ist dieselbe, nur die *Klarheit* ist verschieden, oder die Auf-falsbarkeit für das Bewustseyn.

Wenn so in Rücksicht der *subjectiven Wahrheit* die idealen Ueberzeugungsweisen des Glaubens und der Ahnung der natürlichen des Wissens ganz gleichstehen: so müssen wir sie in Rücksicht der *objectiven Wahrheit* sogar über die letztere setzen. Das Wissen zeigt uns nur die *Erscheinung* der Welt in Raum und Zeit, welche die Vernunft nicht für das wahre Wesen erkennen kann, da sie ihren Grundgesetzen, der Einheit und Nothwendigkeit, widerspricht. Sie hält zwar diese Erscheinung für etwas Reales, die *Form* derselben aber, (welche gerade dem Wissen angehört), mufs sie, als endlich und beschränkt, verwerfen. Das wahre Wesen der Dinge nun erfassen wir, wenn auch nicht in aussprechbaren Begriffen, mit dem Glauben und der Ahnung auf, und diesen kommt daher objective Wahrheit zu, dem Wissen hingegen nur, insofern es nicht mehr Wissen ist, insofern wir die endliche Form desselben aufgeben, und das durch dasselbe Erkannte der idealen Betrachtung überlassen. So wenig ziemt es dem Wissen, sich stolz über die andern Ueberzeugungsweisen zu erheben!

Zweites Kapitel.

Idee der Religion.

Die Frage, welche dieser verschiedenen Ueberzeugungsweisen der Religion eigen seyen, ist leicht entschieden. Ihre Gegenstände sind die ewigen Ideen. Wie mannichfaltig sie sich auch gestalten, immer wird sie sich um die Ideen der Seele, der höheren Weltordnung und der Gottheit bewegen: sonach gehören ihr der *Glaube* und die *Ahnung* an, das Wissen aber ist ihr gänzlich fremd. Indem wir jene beiden Ueberzeugungsweisen ihrer Eigenthümlichkeit nach bezeichnet haben, sind wir schon mit der Natur der Religion bekannt worden. Es ist aber nothwendig, daß wir uns noch genauer mit dem Gehalt und Umfang der religiösen Ideen bekannt machen.

Der Glaube macht das feste Gebäude der Religion aus, auf welchem alles Uebrige ruhet, und die Grundlage desselben ist die Anerkennung der Zeitlichkeit, Vergänglichkeit und Unvollkommenheit der Sinnenwelt, und der Glaube an die Ewigkeit und Vollkommenheit jenseits. Es ist dieß die große Wahrheit, welche durch das Christenthum, wenn nicht zuerst in die Welt eingeführt, doch allgemein gemacht worden ist, und welche einfach ausgesprochen liegt im Gegensatz der Erde und des Himmels, der gegenwärtigen Zeit und der Ewigkeit. „Unser Wandel ist im Himmel,“ ist der Wahlspruch des Frommen. Ganz eins damit, und nur durch philosophische Schärfe davon unterschieden ist die *Kantische* Lehre von der Subjectivität der Formen von Zeit

und Raum, welche für die klare Ansicht der Religion von unendlicher Wichtigkeit ist. Wer diese Ueberzeugung gewonnen hat, kann gleichsam mit klarem festen Blick sehen, wo Andere nur in dunkelm Gefühl mit oft wiederkehrendem Zweifel ahnen; ihm kann das Leere und Widersprechende in den Welterscheinungen schon nicht mehr die Ruhe der Seele so gewaltig stören, als denen, welche über dieser Welt nichts Höheres kennen.

Betrachten wir von diesem Standpunct aus die Welt, so wird vor unsern Augen das materielle Gerüst der Körperwelt zusammenstürzen. Denn will ich die Materie aufser Zeit und Raum denken, so denke ich nichts mehr: sie ist nur in diesen Formen, was sie ist, ihr eigenstes Wesen ist die Zusammensetzung, die nur in Zeit und Raum gedacht werden kann. Nur der Geist bleibt über diesen Trümmern in seiner einfachen, vom Räumlichen unberührten Natur unwandelbar stehen. Den Geist finde ich zunächst in mir selbst: in meinem Inneren suche ich daher für die Idee des Ewigen einen festen Gegenstand, und finde ihn in meiner unsterblichen Seele, die, von den Schranken der Zeit frei gedacht, einen lebendigen Punct des ewigen Seyns darstellt. Das ist die von ihrem Urheber selbst mißverstandene Lehre vom *Ich* und *Nicht-Ich*; nur vom *Ich* kann die ideale Betrachtungsart der Welt ausgehen, und deuten wir nicht die Welt aus unserm *Ich*, aus unserm inneren geistigen Seyn, so erscheint uns Alles als starre todte Masse, als *Nicht-Ich*, das wir als nichtig verwerfen müssen.

Da wir die Idee der Seele nur erhalten, wenn

wir die Körperlichkeit nebst Zeit und Raum, als nur zur niedern natürlichen Ansicht gehörig, aufgeben: so müssen wir uns wohl hüten, sie wieder in diese Ansicht herabzuziehen, und etwas über sie *wissen* zu wollen, womit wir sie so gleich verlieren würden. Die Seele und ihren Sitz im Körper physiologisch nachweisen wollen, ist eine wahre Ungereimtheit. Es giebt zwei Ansichten, wie von Allem, so auch von unserm Geiste. Nach der *natürlichen Ansicht*, nach der ich meine inneren Thätigkeiten im Zeit- und Größenverhältniß betrachte, (in der psychologischen Anthropologie), erscheint mir zwar der Geist als einfach, in seinen Qualitäten nicht materiell zusammengesetzt, aber doch als zeitliche veränderliche Erscheinung. Hier giebt es nun einen körperlichen Parallelismus: ich kann heraustreten auf den Standpunct der körperlichen Ansicht meines Wesens, und untersuchen, auf welchem körperlichen, physiologischen Mechanismus meine geistigen Thätigkeiten beruhen, und wir müssen es als möglich denken, daß wir jede, auch die höchste derselben, physiologisch im Körper nachweisen können, wie es denn schon längst beobachtet ist, daß Krankheiten und Verletzungen auf den Geist Einfluß haben. Wenn ich dagegen mein Inneres nach der *idealen Ansicht* betrachte, so erhebe ich mich über alles dieses, und die äußere körperliche Ansicht des Geistes hat eben so wenig mehr Statt, als die innere zeitliche. Es ist hier klar, wie wichtig es sey, geläuterte Begriffe über die Religion und ihr Verhältniß zum Wissen zu haben: denn wie viele fromme Seelen sind von physiologischen Zwei-

feln an der Unsterblichkeit der Seele irre gemacht worden. Diese Zweifel waren richtig: physiologisch betrachtet, ist die Unsterblichkeit der Seele ein leicht widerlegbarer Traum; aber man muß wissen, daß sie gar kein Gegenstand für physiologische Untersuchungen ist, und so wird man zu allen dergleichen Einwürfen lächeln. Selbst der bloße positive Glaube kann nur dann gegen solche Verstandes Zweifel schützen, wenn man überhaupt alle Verstandesbildung verschmäht, wenn man noch an dem eben so exegetisch als religiös verwerflichen Wahlspruch festhält, daß man die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen müsse. Wie viele aber werden in unserer Zeit noch auf dieser Stufe stehen?

Eben so wichtig ist es, die Idee der Unsterblichkeit oder richtiger der Ewigkeit der Seele nicht nach Begriffen der Zeit und des Raumes aufzufassen. Sehr gemein ist die Vorstellung einer *Fortdauer nach dem Tode*, in welchem Ausdruck schon die zeitliche Ansicht durchschimmert. Allerdings ist es der Tod, der unser zeitliches und räumliches Daseyn zerstört, und nach ihm muß daher unser ewiges Seyn außer Zeit und Raum eintreten. Allein dabei bleibe man auch stehen, und denke sich nicht nach der im Tode unterbrochenen Zeitreihe unserer Existenz eine neu angehende ähnliche Zeitreihe, und noch weniger weise man der die Erde verlassenden Seele einen ähnlichen, wenn auch noch so herrlichen und verklärten, Wohnsitz an. In neuerer Zeit ist eine der alten Seelenwanderungslehre sehr ähnliche Träumerei von einer Wanderung der

Seelen durch die Planeten und Gestirne ziemlich gemein geworden. Ein sinnlicher trostloser Glaube! Also bliebe das Sehnen des Frommen nach Befreiung von den irdischen Banden, nach einem ewigen beständigen Seyn ohne Wandel, ewig ohne Befriedigung? Immer müßten wir dem Wechsel von Geburt und Tod unterliegen, und kämen, gleich jenen unseligen Seelen, welche nach dem Gespensterglauben durch Verbrechen oder irdische Anhänglichkeit von der Erde nicht loskommen können, und unstät über dem Grabe schweben müssen, nie zur Ruhe? Der einzige richtige Ausdruck, wenn man popular darüber sprechen will, ist jener alte christlich theologische, daß wir nach dem Tode in den Himmel zu Gott kommen, und des seligen Anschauens desselben genießen. Wollen wir von einer zeitlichen und räumlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode sprechen, so werden wir auch genöthigt, nach der Präexistenz derselben zu fragen. Denn ein Nachher setzt ein Vorher voraus, und mit dem letzteren kommen wir fast noch mehr ins Gedränge, als mit dem ersteren. Haben wir vor der Geburt existirt, warum haben wir davon keine Erinnerung? und ist uns von jenem Zustand kein Bewußtseyn geblieben, wie wird uns nach dem Tode ein solches von unserm Erdenleben bleiben? Und das ist es doch eigentlich, warum es den Meisten zu thun ist: ihr Bewußtseyn, die Erinnerung von diesem Leben, wollen sie mit in jenes hinüber nehmen. Der Fromme, der sich über seinen Glauben klar verständigt hat, wird in alle diese Zweifel nicht verfallen. Daß sein wahres Leben nicht von den Grenzpunkten

der Geburt und des Todes umschlossen ist, glaubt er fest; aber nach seiner Präexistenz kann er nicht fragen, weil ihm das Seyn jenseit der Schranken des irdischen Lebens von diesem gänzlich verschieden ist, und gar nicht in Einer Reihe mit demselben erscheint. Und über die Sorge um das Bewußtseyn kann er nur lächeln, so wie wir über das Kind lächeln würden, welches fürchtete, daß es, wenn es groß geworden, nicht mehr mit Puppen spielen könne, oder über den Kurzsichtigen, der, wenn ihm die Schärfe des Gesichts geschenkt würde, seine Brille ungern ablegen wollte, weil sie ihm lieb geworden. Dieses Bewußtseyn, welches nur in Sinnlichkeit erwachsen und an Sinnlichkeit geknüpft ist, werden wir im Tode verlieren, und dafür *ein höheres Bewußtseyn* erhalten, von dem wir jetzt gar keinen Begriff haben. Und darum stört es auch den wahren Unsterblichkeitsglauben nicht, daß wir nichts von unserm Seyn vor der Geburt wissen: denn das Irdische kann das Ewige nicht fassen. Wollten wir aber uns damit nicht begnügen, so tragen wir ja wirklich eine Erinnerung unseres ewigen Seyns in uns, ich meine die ewigen Ideen, welche man mit Plato als solche Reminiscenzen ansehen mag.

Die Idee der Unsterblichkeit der Seele soll eben so wenig dazu dienen, uns einen Ersatz für dieses Leben, wenn wir es nothwendig aufgeben müssen, in der Aussicht zu zeigen, als uns mit schwärmerischen Hoffnungen von einem viel glücklicheren Leben jenseits erfüllen, und uns Gleichgültigkeit und Verachtung gegen unser irdisches Daseyn einflößen; sondern sie soll die

festen Grundlage seyn für die religiöse Erhebung des Gemüths über alle niederen Bestrebungen, über allen Wechsel und Unglück dieses Lebens, sie soll uns lehren, hier schon in jedem Augenblick in der Ewigkeit zu leben und derselben würdig zu denken und zu handeln. Und darum sollen wir nicht den neugierigen oder verlangenden Blick auf das richten, was jenseit des Todes unser warten mag, sondern, den Tod und unser vergängliches Loos stets fest ins Auge fassend, und ihm ruhig entgegengehend, das Ewige und Unwandelbare schon hier finden, nämlich in unserer Brust, in der höheren Würde unsers geistigen Wesens.

Haben wir den festen lebendigen Punct des ewigen Seyns in uns selbst gefunden, so wird uns nun auch die Außenwelt ganz anders erscheinen. Zuerst wird die Menschenwelt, nach der Idee der Seele betrachtet, sich uns als ein geistiges ewiges Reich darstellen, indem wir das, was wir in uns selbst finden, auch außer uns, in demjenigen, was uns an Gestalt und Art gleich ist, finden müssen. Aber so wie das organische Leben sich in unzähligen und unmerklichen Abstufungen über die ganze Natur verbreitet: so kann auch diese geistige Betrachtungsart nicht beim Menschen stehen bleiben, und muß Alles, selbst das im physikalischen Sinne Leblose, mit in jenes geistige Reich aufnehmen, und ihm ein höheres Leben zuschreiben. Und hier hat die Naturphilosophie Recht gegen die *Fichtische* Lehre vom Nichtich, wenn sie der ganzen Natur, auch der starren Körperwelt, Leben zuspricht. Sie verfällt aber sogleich wieder

in den Irrthum, wenn sie diese lebendige Ansicht der Welt zum Gegenstand des Wissens macht, und wissenschaftlich das Leben der Natur construiren und die todte Materie in Leben auflösen will. Sie kennt den einfachen Unterschied *der natürlichen und idealen Ansicht* nicht, ohne welchen es keine gesunde Philosophie giebt. Wenn man uns fragt, ob wir nach dieser Ansicht Thier- und Pflanzenseelen u. s. w. annehmen, so ist es eben wieder jene Unbehüllichkeit, die Alles in bestimmten Begriff fassen will, jenes Unvermögen, sich auf der idealen Höhe zu erhalten, was so fragen läßt. Will man aber doch bestimmte Antwort, so müssen wir sagen: so wie die übrige Natur nur nach einer immer entfernteren Analogie sich an das geistige Reich der Seele anschließt, so können wir den Thieren und Pflanzen u. s. w. nur Analoga von Seelen zuschreiben.

Nachdem wir unser Wesen und somit die ganze Natur von den Schranken der Zeit und des Raumes und dem Gesetz der körperlichen Zusammensetzung befreit, und so die *Substanz* der intelligiblen Welt gewonnen haben, schreiten wir weiter vor, und erheben uns auch über die Gesetze der Naturnothwendigkeit, nach welcher für die Verstandesansicht die Gemeinschaft der Dinge in der Welt besteht, und denken uns eine Gemeinschaft der Wesen nach dem Gesetz der Freiheit, worin die *Kraft* der intelligiblen Welt besteht. Wie überhaupt die ideale Ansicht von der Idee der Seele, als ihrem lebendigsten Punct, ausgeht, und von ihr die bestimmte Bedeutung erhält: so kann ich auch von dieser Idee der Frei-

heit die bestimmteste Anwendung auf die Seele machen. Die natürliche Gemeinschaft der Menschen ist durch willkührliches Handeln bestimmt, die ideale Gemeinschaft der Intelligenzen also durch die Freiheit des Willens. In allen meinen Handlungen beurtheile ich mich als frei, d. h. als nicht gehorchend dem Gesetz der Naturnothwendigkeit. Ich traute mir das Vermögen zu, jeden sinnlichen Reiz, jede Gewalt der Leidenschaft überwinden zu können, und wenn ich meiner Sinnlichkeit dennoch unterliege, so rechnet mir dieß mein Gewissen als eine freie Handlung zu, und erkennt mich schuldig.

Man muß hier wieder die ideale Ansicht von der natürlichen sorgfältig unterscheiden. Es giebt eine natürliche Ansicht unseres sittlichen Lebens, nach welcher jede einzelne Handlung, so wie der ganze sittliche Charakter, als Produkt der Naturnothwendigkeit erscheint. Temperament, Erziehung, Zeit- und Volkseigenthümlichkeit und andere äußere Umstände werden einen mannichfaltigen Einfluss auf den sittlichen Charakter des Menschen äußern; und es giebt keine böse Handlung, welche nicht bei vollständiger Kenntniß aller Umstände zu erklären und somit auch wohl zu entschuldigen wäre. Aber wenn der Verbrecher auch von Allen Verzeihung erhält, von seinem Gewissen erhält er sie nicht, und er kann die strafende Stimme desselben wohl übertäuben, aber nicht beschwichtigen. Denn das Gewissen, d. i. die ideale Beurtheilung unser selbst, *erklärt nicht*, weil es mit Natur und Naturnothwendigkeit nichts zu thun hat, sondern den freien Willen in Anspruch nimmt, welcher von aller

nothwendigen Verkettung unabhängig ist. Wie wichtig es sey, auch hier mit klarer Reflexion das Gebiet des Verstandes von dem des Glaubens zu scheiden, liegt am Tage. Denn obgleich das Gewissen klar und vernehmlich spricht, so mag es doch oft dem klügelnden Verstande gelingen, das einfache sittliche Urtheil zu verwirren.

Für die übrige Natur ist die Idee der Freiheit zunächst nur negativ, die Aufhebung der Naturnothwendigkeit, welche uns die einzige positive Form ihrer Gemeinschaft und Verknüpfung ist. Eine bestimmtere Anwendung machen wir erst dann davon, wenn wir zur Idee einer höchsten Ursache der Dinge, oder der Schöpfung der Welt durch Gott, aufsteigen. Auch hier ist das Herabziehen der Idee in die Verstandesansicht sehr gewöhnlich. Man denkt sich nur gar zu oft unter der Schöpfung eine Entstehung der Welt aus einem Anfangspunct, den man in Gott setzt, und zählt sogar die Zeit, welche seitdem vergangen seyn möge. Betrachten wir die Welt unter der Form der Zeit und der natürlichen Entwicklung, so gelangen wir, wenn wir uns nicht selbst verwirren, nie zu einem Anfangspunct. Hinter jedem Zeitpunkt liegt wieder eine Zeitreihe, so wie vor demselben, und das, woraus sich etwas nach Naturgesetzen entwickelt, muß wieder aus einem anderen können entwickelt und hergeleitet werden. War einmal eine Zeit, wo es keine Erde und Sonne gab, so mußte es doch andere Weltkörper geben, und sind die Menschen entstanden, so sind sie das natürliche Product gewisser Naturkräfte. Unsere Naturforscher wissen dieses sehr wohl, und begnügen

sich nicht mehr mit einem willkührlichen Anfangspunct, der ihrem Forschen Grenze setzen soll, sondern gehen so weit zurück, als es die mathematische Combination erlaubt, d. h. ins Unendliche. So wie wir aber die physikalische Ansicht nicht mit der Idee der Schöpfung stören und beengen wollen, so laßt uns auch, wenn wir über dieses endlose Zurückgehen, das uns nie befriedigt, emporsteigen, und den großen beruhigenden Gedanken festhalten, daß die Welt durch Gott ist, nicht wieder zurückfallen in zeitliche, physikalische Begriffe. Es war nicht eine Zeit, wo die Welt durch Gott *wurde*, sondern sie *ist* durch Gott; ich kann ihr Daseyn nicht aus Gott *erklären*; denn erklärt wird nur das Zusammengesetzte aus dem Einfachen, das Abgeleitete aus dem Ursprünglichen durch mathematische Berechnung: aber hier verläßt uns alle Mathematik, denn Gott ist keine mathematische Einheit, sondern eine ideale. Suchen wir Erklärung, so müssen wir bei der Materie stehen bleiben, von der wir nur loskommen durch den idealen Aufschwung zur Freiheit und Ewigkeit. Diesen Aufschwung, zu dem man zuletzt sich *genöthigt* sieht, hat man nun äußerlich als ein Factum angeschaut, das man an die Spitze von Allem stellte: es ist dies aber nur ein inneres Factum in der Geschichte der menschlichen Betrachtungsweise der Welt, welche es erst mit der natürlichen Erklärung versucht, und da sie mit derselben nicht zu Ende kommt, zu der idealen überspringt, und diesen *Sprung* für weiter nichts ansieht, als einen *Schritt* rückwärts in der Erklärungsreihe.

Bei der Idee eines freien ewigen Seyns der Dinge kann sich die Vernunft noch nicht befriedigen: dieser Idee hängt noch das Beschränkte der menschlichen Erkenntniß an. Denn noch ist das Mannichfaltige darin gesetzt; ich muß mir eine unendliche Mannichfaltigkeit von Intelligenzen in diesem intelligiblen Seyn der Dinge denken, nach Analogie eines Nebeneinanderseyns in Zeit und Raum: das Mannichfaltige aber widerspricht der Grundfoderung einer absoluten Einheit und Totalität, von welcher meine Vernunft beherrscht und getrieben wird. Woher, frage ich, alle diese Individuen? Wo ist der Urquell, aus dem sie alle stammen? Sodann kann ich mir die Freiheit vernünftiger Wesen, das Bestehen einer höheren Weltordnung, nicht ohne Gesetze denken; denke ich mir nun diese Gesetze hinzu vermöge der praktischen Vernunft (die wir späterhin betrachten werden): so habe ich zwar die Form oder Bedingung der intelligiblen Welt gefunden, welcher ich die Stoffe derselben, die freien Wesen, unterordne; noch aber fehlt mir der absolute Grund dieser Ordnung der Dinge, das, worin Seyn und Gesetz eins sind, das, wodurch die Bedingung gilt für das Bedingte, d. i. die absolute Nothwendigkeit. Es ist zwar jeder freie Wille, der in der Natur erscheint, nothwendig dem Gesetz der Pflicht unterworfen; aber in Rücksicht dieses Gesetzes selbst ist es *zufällig*, ob es einen freien Willen giebt, der sich demselben unterwirft. Im Gesetze selbst liegt der Fall seiner Anwendung nicht, diese muß erst anders woher kommen, es fehlt ihm also die absolute Gültigkeit. Uebrigens ist diese

Ansicht auch darum noch endlich und beschränkt, weil eigentlich nur das Seyn der vernünftigen Natur die Grundlage abgiebt, und die Aufnahme der übrigen Natur in das freie Seyn nur nach einer unbestimmten Analogie möglich ist. Es fehlt noch die höchste Einheit von Allem, und diese ist — *Gott*.

Es ist unbegreiflich, wie neuere Philosophen das, was die Vernunft mit solcher Nothwendigkeit fodert, und was sich daher im Glauben des Volks so bestimmt und fest ausspricht, verschmähen und gerade nur bei dem niedern und unvollendeten, bei der Idee einer intelligiblen Welt und Weltordnung, stehen bleiben konnten. Dieß thun diejenigen, welche Gott als das Ganze, als das All und Eins der Welt denken, und die Idee Gottes für nichts weiter als die unter der Form der Identität gedachte Welt erklären, so daß Welt und Gott als *correlate Begriffe* erscheinen. Aber dieß ist gar nicht die wahre Idee Gottes, sondern die ihr untergeschobene der Welt, in welcher noch die sinnliche Beschränktheit der unvollendbaren Mannichfaltigkeit und Vielheit, die stets der Form der absoluten Totalität widerstrebt, stehen geblieben ist. Ein solcher Gott ist aus Theilen zusammengesetzt, und da diese Zusammensetzung ins Unendliche fortgehen muß, so kann man eigentlich gar nicht sagen, daß ein solcher Gott *sey*, sondern nur, daß er *werde*. Diese pantheistische Ansicht scheint sich schon sehr verbreitet zu haben, wenn man aus gewissen jetzt besonders beliebten Ausdrücken so schließen darf. Man führt nicht gern das Wort *Gott* im Munde, man braucht dafür: *die Vorsehung*,

das Unendliche, Unermessliche u. dgl., womit man aber nichts weniger als Gott, und selbst nicht das Absolute, wovon man so viel redet, bezeichnet. Gott ist eben so wenig unendlich als er endlich ist: die Welt ist unendlich, oder wenigstens müssen wir sie uns als unendlich denken, und um über diese beschränkte Ansicht hinauszukommen, ergreifen wir das Vollendete und Eine in Gott. Gott ist also über der Welt, nicht *neben* oder *in* ihr. Unter dem Wort *Vorsehung* denkt man sich Gott bloß als die höhere Weltordnung, womit man aber ebenfalls auf die wahre Idee Gottes Verzicht leistet, und die Welt vergöttert oder vielmehr Gott verweltlicht. Diese höhere Ordnung der Dinge ist ein Allgemeines von Gesetzen, denen für sich kein Wesen zukommen kann, eine Bedingung ohne ein Bedingendes, ein unvollendeter Gedanke, der keinen Halt hat: warum sollen wir dabei stehen bleiben, warum nicht den letzten Schritt noch thun bis zur Idee des absoluten Grundes im Seyn der Dinge? Und setzen wir die Weltordnung als das höchste, so denken wir uns immer wieder eine, wenn auch intelligible Naturnothwendigkeit, ein Schicksal, das gleich den Naturgesetzen die Welt beherrscht, und verfallen in eine Art von Fatalismus. Wäre aber auch der philosophische Irrthum in diesen als neue Weisheit gepriesenen Vorstellungen von Gott nicht so grob und bedeutend, so würden sie doch immer in praktischer Rücksicht verwerflich seyn, indem sie gar nicht das Lebendige und Zuverlässige haben, welches in den alten theologischen liegt; und es ist zu verwundern, wie die Theologen so wenig

wenig ihren Vorthail verstehen konnten, daß sie selbst im populären Vortrag jene abstracten Ausdrücke statt *Gott, Herr, Vater* brauchten. Man meinte, diese Vorstellungen seyen zu sinnlich und menschlich; aber sind es denn die neumodischen weniger, und können wir von Gott und den göttlichen Dingen anders als in Bildern reden? Es kommt nur darauf an, welche Bilder der Idee am meisten entsprechen, und das fromme Gefühl am lebendigsten ergreifen. Dies thut aber am besten das Bild eines Concretums, wie *Gott* u. s. w., weil darin die *Einheit* und *Lebendigkeit* ausgedrückt liegt.

Wir denken uns Gott am richtigsten, wenn wir ihn als die höchste Ursache des Seyns der Dinge und als den absoluten Grund der ewigen Weltordnung denken, und ihn sonach über die Welt stellen. Dieses liegt auch in der biblischen und populären Vorstellung vom Schöpfer und Gesetzgeber der Welt, und die Speculation kann hier nichts weiter thun, als daß sie die philosophische Klarheit hinzubringt, und die Einmischung der natürlichen Ansicht durch Festhaltung des Unterschiedes zwischen dem zeitlichen und ewigen Seyn abwehrt. Aber so wichtig ist diese Idee eines Gottes über der Welt, daß man sich gern gröbere menschliche Vorstellungen gefallen lassen kann, wenn sie nicht anders gesichert werden kann. Die Anthropopathieen des Alten Testaments sind der Speculation erträglicher, als jene philosophischen Verfeinerungen.

So hat die Vernunft mit der Idee Gottes den höchsten Punct erstiegen, wo sie alle ihre Fode-

rungen befriedigt findet, den höchsten Punct der Einheit und Nothwendigkeit im Wesen der Dinge. Und indem wir ihr folgten, haben wir die speculativen Wahrheiten, auf welche sich die Religion gründet, gleichsam vor unseren Augen sich aus den Grundgesetzen der menschlichen Vernunft entwickeln sehen. Doch hier, so wie bei unsern folgenden Untersuchungen, könnte uns der Einwurf gemacht werden, als gründeten wir die ewigen Wahrheiten der Religion auf unsere subjective menschliche Vernunft, und raubten ihnen so die objective Gültigkeit. Nach dieser unserer Ansicht, wird man sagen, sey Ewigkeit und Gott nichts als ein Gedachtes, zu ihrer eigenen Befriedigung Angenommenes der menschlichen Vernunft, aber nicht ein wirklich und objectiv Seyendes. Wir könnten dieses zugeben, und nur denen, welche uns diesen Einwurf machen, den Beweis der Objectivität der idealen Welt zuschieben: so würden sie mit ihren eigenen Waffen geschlagen werden. Denn wie in aller Welt wollten sie diesen Beweis führen? Beriefen sie sich auf die göttliche Offenbarung im Christenthum, so würden wir sie fragen, worauf sie ihren Glauben an dieselbe stützen, und die einzige vernünftige Antwort könnte seyn: auf ihre Uebereinstimmung mit der Vernunft. Denn wenn beim Offenbarungsglauben die Vernunft thätig, oder doch wenigstens receptiv ist (und welches andere Vermögen des Menschen dabei in Anspruch genommen werden könnte, ist nicht abzusehen): so muß doch zwischen der Offenbarung und der Vernunft ein gewisses Verhältniß der Einheit und Zusammenstimmung

Statt finden, und sonach werden wir immer auf subjective Gründe unseres Glaubens an das Ewige zurückkommen. Aber wir wollen jenen Einwurf gar nicht zugeben. Wir haben allerdings gezeigt, daß die Ideen, und selbst die höchste der Gottheit, sich auf gewisse Grundgesetze der menschlichen Vernunft gründen, wir haben einen Stufengang nachgewiesen, den die Vernunft vom Niederen bis zum Höchsten befolgt; aber wir haben dieses nur *mit und für die Reflexion* gethan, um zu zeigen, daß diese Ueberzeugungen nothwendig im Menschen liegen, und nothwendig unter sich zusammenhängen; dieser Stufengang, diese Entwicklung ist nur für die Reflexion da; *im Gemüthe selbst ist Alles gleichsam mit Einem Schlage gegeben*, ohne Aufeinanderfolge. Ja, wenn man es besonders anstößig finden sollte, daß wir die Idee Gottes zuletzt erst, als das, welches sich gleichsam auf Alles übrige stütze, aufgeführt haben: so können wir dagegen behaupten, daß diese Idee im Gemüth zu oberst steht, und Alles übrige von ihr abhängt. Die Analyse geht den umgekehrten Weg des lebendigen Glaubens. Endlich wird ja mit der subjectiven Aufweisung der Ideen ihnen nicht ihre objective Gültigkeit geraubt: diese tragen sie in sich selbst, und die Vernunft kann, ohne sich zu widersprechen, gar nicht an derselben zweifeln. Was wollen wir also mehr? Herausgehen aus uns selbst und die Ideen mit dem Seyn selbst vergleichen können wir nicht. Aber wir können es, ohne aus uns herauszugehen: *wir selbst leben ja mit unserer unsterblichen Seele im objectiven ewigen Seyn*, sind Bürger

des Reiches Gottes, und dürfen unserer Aussage darüber wohl etwas zutrauen.

Dem angenommenen Entwicklungsgange zu Folge haben wir bis jetzt noch keine Rücksicht auf die zweite Seite unseres religiösen Glaubens, auf die *praktische*, genommen, wiewohl sie mit der *speculativen* im Gemüth in eins zusammenfällt.

Indem wir ein *Seyn* der Dinge erkennen, geben wir ihnen einen *Werth*. Alles was uns umgiebt und im Leben berührt, ist entweder Gegenstand der Neigung oder der Abneigung, des Verlangens oder des Abscheus, der Liebe oder des Hasses, in unendlichen Abstufungen; rein gleichgültig kann uns eigentlich nichts seyn. In diesem *Interesse* für die Dinge entdeckt sich leicht eine bedeutende Analogie mit dem Erkennen. Der sinnlichen Erkenntniß entspricht in der praktischen Vernunft der *sinnliche* oder *thierische Trieb* oder das Interesse für mein sinnliches momentanes Daseyn. Ich begehre die Dinge, welche meine Lebensthätigkeit befördern und erhöhen, ich fliehe die, welche sie stören und niederdrücken; jene sind mir *angenehm*, diese *unangenehm*. Hier aber ist alles dem Wechsel und der Wandelbarkeit unterworfen, und es herrscht darüber keine feste Regel. Dasselbe, was mir in diesem Augenblicke angenehm und wünschenswerth ist, kann mir im nächsten schmerzhaft und widrig seyn; die Lust grenzt nahe an den Schmerz. Darum kann auch der Mensch den Genuß sich nicht zum Ziele seines Strebens setzen, ohne sich selbst verächtlich zu werden. Er würde sich zum Spielwerk der Wandelbarkeit und

der Täuschung machen. Demungeachtet opfern Viele diesem Phantome ihr Leben, und suchen darin ihr Glück. Es wäre dieses unmöglich, weil jeder befriedigte Genuß eine Leere im Gemüth hinterläßt, wenn nicht die Phantasie ins Mittel träte, welche den Genuß erhöht, vormahlet und wiederholt. Ja selbst eine irregeleitete Reflexion kann den Menschen dahin führen, im Genuß den Zweck des Lebens zu finden. Und wenn sie auch nicht diesen Zweck als den höchsten ansetzt, so kann sie ihm doch einen höheren Rang anweisen, als ihm gehört. Daher das gemeine Vorurtheil, das von der Weltregierung Glück erwartet, worin sich wieder das Herabziehen der Idee in die natürliche Ansicht zeigt. Was hat das Ewige zu thun mit dem irdischen Wechsel von Bedürfnis und Genuß? Und wie verschieden sind die Begriffe der Menschen vom Glück, der eine macht diese, der andere jene Forderungen: soll diese alle die göttliche Weltregierung befriedigen? Am widersprechendsten ist die Vorstellung, selbst in der Ewigkeit, im Himmel, das Glück, und zwar ein unendliches unwandelbares, zu suchen. Also wohl Genuß ohne Bedürfnis und Entbehrung? Das ist eine klare Ungereimtheit! Nur das Bedürfnis würzet den Genuß, und bringt ihn erst mit sich. Das Bedürfnis aber gründet sich nur auf unser körperliches Daseyn; geben wir dieses auf, wie wir es doch in der Idee der Ewigkeit thun, so müssen wir auch die Vorstellungen des Genusses fahren lassen.

Höher erheben wir uns in der Werthschätzung der Dinge, und stellen uns gewissermaßen auf einen der verständigen Weltansicht parallelen

Gesichtspunct, wenn wir unser ganzes individuelles Daseyn ins Auge fassen, und dasjenige wünschen und suchen, was dieses erhalten, sichern, vervollkommen und verschönern kann. Bei dem Genusse frage ich hier nach der Gesundheit, ich finde den Zweck nicht unmittelbar im *Angenehmen*, sondern in dem was *gut* und *nützlich* ist. Ferner suche ich mir Kenntnisse, Fertigkeiten und Geschicklichkeiten zu erwerben, weil ich finde, daß ich die Anlagen dazu an mir trage, und weil ich die Ausbildung derselben nicht nur für nothwendig erkenne, um mir eine Stelle in der Welt zu sichern, sondern auch weil sie mir um ihrer selbst willen wünschenswerth erscheint. Ich schätze mein individuelles Daseyn um so höher, je vollkommener und reicher es ist, je mehr sich der Kreis meiner Thätigkeit, mit der ich die Welt beherrsche, erweitert. Ich erkenne hier ein *für sich Gutes* an, das den Werth in sich selbst trägt. Und hiernach mißt sich auch der Werth ab, den wir andern Menschen zuerkennen; den Gebildeten und Thätigen stellen wir höher, als den Trägen und Ungebildeten. Doch können wir diesen Maafstab nicht als den höchsten betrachten, und in der Bildung nicht den Zweck des Lebens finden. Der Gebildete kann aus höheren Gründen meine Verachtung verdienen und der Ungebildete mir dagegen Achtung gebieten. Wie könnte ich auch das, was schlechterdings nur relativer Art ist, zu einem absoluten Werth erheben? Der Begriff der Vollkommenheit, die wir in dieser Art von Streben als Ziel erkennen, ist ein Größensbegriff, der ins Unendliche gesteigert werden kann. Ueber jedem

noch so hohen Grad der Ausbildung kann noch ein höherer gedacht werden; nicht einmal kann vom Menschen mit Nothwendigkeit gefodert werden, daß er alle seine Anlagen gleichmäfsig ausbilde: denn wo ist das Maafs, nach welchem wir ein solches Gleichgewicht abmessen; auch hat der Mensch nicht gleiche Anlagen zu Allem. Und wie vielerlei Umstände können auf die Bildung eines Menschen einwirken, günstig und ungünstig; nicht in jedes Macht steht es, das Ziel der Bildung zu erreichen, das er sich vorgesetzt haben mag. Ganze Menschenklassen sind vermöge nothwendiger Abstufungen der Stände und Lebensarten zur Unbildung verdammt. Ja, ganze Völker scheinen zur ewigen Barbarey verdammt zu seyn. Vergessen wir auch nicht, um die Art dieser Werthgebung richtig zu beurtheilen, daß die Ideale der Bildung in verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Völkern verschieden sind. Der Grieche hatte ein anderes, als wir haben, und wenn auch die europäischen Völker im Ganzen auf Einer Bildungsstufe stehen, so lassen sich auch zwischen ihnen in dieser Hinsicht die Verschiedenheiten nicht verkennen. Aus allem diesen ist zur Genüge klar, daß dieser Trieb nach Ausbildung nicht der höchste seyn kann; mit Recht aber nennen wir ihn den *menschlichen*, weil er uns zunächst vom Thiere unterscheidet, und weil er in der Geschichte des menschlichen Geschlechts die Hauptrolle spielt.

So wie wir das wahre Seyn der Dinge in der Idee fassen, so geht auch ein *idealer Trieb* in uns auf einen unbedingten nothwendigen Werth der Dinge, den wir in der Vernunft fin-

den. Nach jenen ersten Trieben gebe ich meinem Daseyn, also dem Daseyn der Vernunft, einen Werth, in sofern es an die Sinnlichkeit und Beschränktheit gebunden ist, so wie mir auch die sinnliche und verständige Erkenntniß das wahre Seyn der Dinge, aber nur in endlicher beschränkter Form, zeigt: aber hier fasse ich das Seyn der Vernunft in sich selbst auf, und achte sie in mir und aufser mir, als Würde der Person. Unter Mangel, Armuth und Entbehrung der nothwendigsten Bedürfnisse des Lebens fühlt sich der Mensch niedergedrückt, aber nicht erniedrigt; selbst wenn ihn das Geschick der Mittel zu seiner Ausbildung beraubt, kann ihn ein edles Selbstgefühl noch trösten: aber Entehrung, Mißhandlung seiner Menschenwürde, erträgt er nicht, und wenn er sie erträgt, ist er uns Gegenstand der Verachtung. Noch tiefer aber sinkt er, wenn er seine Ehre selbst wegwirft aus Feigheit oder niedriger Lohnsucht. Alles mag er opfern für seine Zwecke, wir verzeihen es ihm, wenn er sich selbst den Weg zur Bildung verschließt, nur das unveräußerliche Gut seiner sittlichen Würde kann er nicht aufgeben. Diesem obersten Zwecke müssen alle übrigen weichen. Und so können wir im Handeln nach aufsen Alles, was uns umgiebt, als *Sache* und *Mittel* behandeln, wenn es uns wünschenswerth scheint, es uns zueignen, oder im entgegengesetzten Falle es aus dem Wege räumen; aber wo uns ein vernünftiges Wesen mit seinem *Recht* als *Person* entgegentritt, müssen wir uns mit Achtung zurückziehen; hier hört die Berechnung der Mittel auf, und die Anerkennung eines *Zweckes* an

sich tritt ein. Denn ich muß jedes vernünftige Wesen als meines Gleichen erkennen, und in ihm das Gleiche achten, was ich in mir selbst achte. Verletze ich seine Würde, so verletze ich meine eigene. Dieser *vernünftige Trieb* unterscheidet sich von den vorigen zuerst dadurch, daß jene eigennützig sind und auf der Selbstliebe ruhn, dieser aber meinen eigenen Vortheil, ja selbst mein Leben, als Opfer fodern kann, indem er einen höheren Zweck kennt, als mein individuelles Daseyn. Zweitens unterscheidet er sich von jenen dadurch, daß er seine Forderungen mit Nothwendigkeit, als ein *Soll* ausspricht, dem ich meinen Willen unbedingt unterwerfen soll. Nichts kann mich wegen Uebertretung der *Pflicht* entschuldigen. Denn erstens nimmt dieser Trieb, der ganz auf dem idealen Grunde ruhet, meine Freiheit in Anspruch, und kann unter allen Umständen die Befolgung seiner Gesetze fodern. Sodann sind seine Aussprüche unmittelbar; es ist dabei nicht zunächst die Rede von Abmessung der Mittel zu einem Zweck, wobei der vergleichende Verstand eintreten müßte, der sich oft irren kann; sondern der Zweck ist uns unmittelbar vor Augen gestellt, die Stimme des Gewissens spricht laut und vernehmlich. Allerdings ist die sittliche Ueberzeugung auch der Reflexion und der Ausbildung unterworfen, weil dabei endliche Verhältnisse in Rücksicht kommen; aber auch in der Ueberzeugung des rohesten Menschen macht sich der ideale Antrieb geltend, und wie sie sich auch gestaltet haben möge, sie fodert immer unbedingte Unterwerfung, und nach ihrer Regel verdammt oder rechtfertiget das Gewissen,

So wie nun dieser Trieb auf die Achtung der Menschenwürde geht, so erscheint diese Würde auch in der Befolgung desselben in ihrer wahren Gröfse und Schönheit. Tugend, Charakter und Schönheit der Seele geben dem Menschen den höchsten Werth. Je lebendiger und reiner die gute Gesinnung im Menschen ist, je stärker die Kraft des guten Willens, mit welcher er dieselbe im Leben befolgt: desto höher die Achtung, die wir ihm erweisen. Und so haben wir das *schlechthin Gute* gefunden, dem wir einen absoluten Werth beilegen, subjectiv die Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetz vom Zweck an sich, und objectiv die Uebereinstimmung der Welt mit den Foderungen dieses Gesetzes.

Wie nun diese Idee des Zweckes und Werthes an sich in den natürlichen endlichen Verhältnissen des Menschen zu realisiren sey, ist Sache der *Ethik* oder *praktischen Naturlehre*: sie schreibt dem Menschen einen subjectiven Zweck vor, den er im Leben zu befolgen hat, und bleibt nur in ihren allgemeinen negativen Gesetzen bei der Idee stehen, für das weitere Positive aber geht sie in empirische Bestimmungen ein nach der Werthgesetzgebung des menschlichen Triebes der Vollkommenheit. Unter die Idee des Zweckes, wie überhaupt unter die Ideen, giebt es keine Unterordnung der endlichen Verhältnisse nach bestimmten Begriffen, ihre Anwendung auf die Natur ist nur negativ; die Würde der Person kann nicht als ein Hervorzubringendes gedacht werden, sondern nur schlechthin als Gegenstand der Achtung: die rein idealen Vorschriften des menschlichen Willens werden daher nur auf Un-

terlassungen gehen; die positiven Zwecke werden hingegen durch den untergeordneten endlichen Werth bestimmt, den wir den Zuständen des vernünftigen Wesens erfahrungsmässig beilegen nach dem Maassstab des Wohlbefindens und der Geistesbildung. Begreiflich giebt es in diesen positiven Zwecken nach den unter verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten verschiedenen Begriffen von der menschlichen Vollkommenheit sehr verschiedene Ansichten. Der Wilde hat nicht die strengen Begriffe von Eigenthumsrecht, wie der Civilisirte; und der Grieche und Römer nicht das hohe Ideal männlicher Keuschheit, das wir uns vorzeichnen: während doch alle der unbedingten Idee der menschlichen Würde huldigen.

Wenn aber die praktische Naturlehre nur negativ mit der Idee in Berührung kommt, so fassen wir dagegen diese Idee positiv auf *als objectives Gesetz des idealen Daseyns der Dinge* in der *praktischen Ideenlehre* oder der *philosophischen Religionslehre*, welche der speculativen Ideenlehre parallel geht. Da der vernünftige Trieb unmittelbar aus der idealen Natur unseres Wesens entspringt, so verbindet er sich ursprünglich mit dem speculativen Glauben, und *ist eigentlich eines mit demselben*, und nur in der Reflexion von ihm getrennt. Wir fanden, dass uns bei Betrachtung der speculativen Ideen eine Lücke übrig blieb, gleichsam eine leere Stelle für die Gesetze der intelligiblen Welt; diese leere Stelle füllt die Idee einer objectiven Zweckgesetzgebung aus. Und so entsteht uns der volle Gehalt und Umfang des religiösen Glaubens, den wir suchen, indem wir nur die schon gefunde-

nen speculativen Ideen durch die praktische Idee des Zweckes zu bestimmen brauchen. Jedoch gilt auch hier wieder die Warnung, daß wir aus diesen Ideen keine positive Entwicklung in bestimmten Begriffen versuchen dürfen. Alle praktische Theorie gehört der Ethik an, die sie aber nur mittelst der Verhältnißbegriffe der Vollkommenheit erhalten kann. Das Ideale verträgt keine Unterordnung als die, welche im Gefühl geschieht.

Denken wir zur Idee unseres ewigen Seyns die Idee eines ewigen Zwecks hinzu, so erhalten wir die praktische Idee der *Bestimmung des Menschen*. Während wir auf dem ethischen Standpunct uns, nach Maaßgabe unseres Zustandes in der Natur und der endlichen Verhältnisse desselben, Ideale der Vollkommenheit bilden, die wir in stufenweiser Annäherung zu erreichen suchen, denken wir uns hier statt einer *werdenden* Vollkommenheit, statt eines stets höher sich hebenden Zieles, etwas schlechthin Seyendes und Ewiges, Zweck und Seyn in eins zusammenfallend, was, weil es über allem Größenverhältniß und aller Entwicklung steht, sich allen bestimmten Begriffen versagt, und nur im Gefühl aufgefaßt werden kann. Das gemeine Vorurtheil, dem selbst große Geister unter uns gehuldigt haben, ist, daß sich in der Weltgeschichte die Bestimmung des Menschen in ihrer Entwicklung zeige. Aber hierin liegt gleich der Widerspruch am Tage. Das, was da ist, und als ein solches denken wir die Bestimmung des Menschen, kann sich nicht in der Zeit entwickeln: die Zeit ist unendlich, und sonach könnte der Zweck nie er-

reicht werden, es gäbe also gar keine Bestimmung des Menschen. Sodann bemerke man noch folgende Widersprüche. Wäre die Bestimmung des Menschen ein Werdendes, so wären die einzelnen Menschen nicht Zweck, sondern bloß Mittel, indem ja alle nur dazu dienten, den Zweck herbeizuführen; da nun die Menschheit bloß aus Individuen besteht, und als Ganzes bloß ein Abstractum ist, so würde mit der Bestimmung der Einzelnen auch die des Ganzen verloren seyn. Dasselbe läßt sich von ganzen Völkern zeigen. Unsere Bildung ruht auf der der Asiatischen Vorwelt und des Griechischen und Römischen Alterthums; da nun alle diese Völker die menschliche Bestimmung nicht erreicht haben, so haben sie vergebens gelebt, und so werden auch wir vergebens gelebt haben, indem die Nachwelt wieder auf uns fortbauen wird, und so fort ins Unendliche. Höchstens könnte man sagen, daß die einzelnen Individuen und Völker nur theilweise ihre Bestimmung erreichten, aber eine solche ist keine Bestimmung, wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem wir davon reden. Endlich kennen wir ja nur die Geschichte eines kleinen Theiles der Menschheit, nämlich der vorderasiatischen, Griechisch-Römischen und Germanischen Völker; nur in diesen hat sich eine fortschreitende Bildung gezeigt, die übrigen bleiben auf ihrer alten Stelle stehen, und diesen müßten wir also die menschliche Bestimmung absprechen. Man verwechselt offenbar in dieser Ansicht den *ethischen* Standpunct mit dem *religiösen*. Die genannten Völker haben sich eine Aufgabe der Bildung gestellt, deren Lösung ra-

scher oder langsamer fortschreitet. Die Beobachtung dieser Entwicklung erregt natürlich das lebhafteste Interesse eines jeden, der sich für das Menschliche interessirt, und sie ist der höchste Gipfel der historischen Ansicht; aber es ist nur das im Großen, was wir an jedem einzelnen Menschen und seiner Erziehung auch wahrnehmen: und in dieser die ewige Bestimmung des Menschen anzuschauen, ist noch keinem eingefallen. In der That aber liegt wirklich eine religiöse Ansicht zum Grunde. Nämlich in jener vermittelten Entwicklung des geistigen Lebens des Menschen, welche der Verstand beobachtet, stellt sich dem Gefühl auch unmittelbar die reine Erscheinung des Menschengeistes dar, in welcher ich das Ewige ahne, und von dieser religiösen Anschauung leiht die verständige Ansicht den religiösen Schein.

Eben so wenig gelingt eine Teleologie der Natur. Mit dem Verstande entdecken wir hier keine Zwecke, sondern einen bloßen natürlichen Mechanismus, worin sich Ursache und Wirkung gegenseitig bedingen, welcher selbst im Organismus in einer höheren Potenz wiederkehrt. Erkennte ich auch in diesem jeden Theil als Mittel zur Erhaltung des Ganzen (was jedoch nicht immer möglich ist): so erschiene mir dieses zwar als Zweck; allein von diesem würde ich wieder einen höheren Zweck suchen müssen. Sind vielleicht die unzähligen Pflanzen und Insectenarten dazu geschaffen, um von den Thieren — gefressen zu werden? Und ist vielleicht diese Thierwelt selbst nur dazu da, um dem Menschen zu dienen? Eine Ansicht, die, wenn sie auch nicht

unserem besseren Gefühl widerstrebte, doch in sich selbst ungereimt wäre. Zu diesem eingeschränkten Zweck hätte es nicht bedurft, diesen Reichthum der Mannichfaltigkeit in den Bildungen der Natur zu entwickeln. Nein, es giebt eine höhere Betrachtung der Natur, als die, welche in dem Blüthenschmuck des Baums nur die künftige volle Obstkammer erblickt. Aber jene Betrachtungsart gründet sich nicht auf bestimmte Begriffe und Regeln, sondern auf die Ideen der Schönheit, die im Gefühl lebendig werden. Es kehrt also auch hier die Warnung wieder, die ideale Ansicht der Dinge nicht mit dem Verstande zu stören und zu trüben, und es wird auch hier klar, wie wichtig für das Leben der erkannte Unterschied beider Ansichten sey. Nur der wird in der religiösen Betrachtung der Natur und Geschichte die hohe Befriedigung finden, die sie gewähren kann, wer die Vorurtheile des Verstandes davon fern zu halten weifs.

Die Idee der Freiheit durch die praktische Idee des Zwecks bestimmt, giebt die Idee des *Guten und Bösen*. Aus der idealen Anerkennung unserer Freiheit folgt das Urtheil, daß wir einen ursprünglichen Hang zum Bösen besitzen. Das *Gute* ist die freie Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetz, das *Böse* die freie Uebertretung desselben. Es ist dabei nicht die Rede von einer Uebereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz ihrer Materie nach, sondern lediglich von der freien Unterwerfung des Willens unter das erkannte Gesetz. Wenn wir diesen nun für böse erkennen, so ist unser Urtheil folgendes. Nach der Idee der Freiheit nehmen wir an, daß wir

uns von sinnlichen Antrieben zwar afficiren, aber nicht bestimmen lassen, indem wir uns über die Naturnothwendigkeit erhaben glauben. Hiermit aber fodern wir, daß die Kraft unseres guten Willens unendlich sey; denn dächten wir uns auch die Kraft desselben noch so groß, so könnten wir uns immer über derselben noch eine größere Kraft der sinnlichen Antriebe denken, welche sie überwinden könnte: mithin liegt in jener unbedingten Anfoderung an den Willen die Voraussetzung einer unendlichen Kraft desselben. Eine unendliche Kraft aber giebt es in der Natur nicht: folglich ist unser guter Wille besiegbar. So weit wird alles klar und allgemein zugestanden, auch zeigt es in jedem Augenblick die Erfahrung, daß unsere Tugend unterliegen kann. Aber das wollen so viele nicht verstehen, daß wir diese Besiegbarkeit unseres guten Willens uns als einen freien Act, als *Schuld*, zurechnen. Man verwirrt sich hier mit falschen Entschuldigungsgründen: man sagt, es sey natürlich, daß unsere sittliche Kraft endlich sey, da wir ja endliche Wesen seyen; Gott habe uns in diese Sinnenwelt gesetzt, wir unterlägen einem äußeren Schicksal u. dgl. m. Aber alles dieses trifft den eigentlichen Punct nicht, von dem hier das richtige Urtheil abhängt. Es wird von jedem eingestanden, daß wir uns eine Handlung, in der wir vom Gesetz abweichen, als Fehltritt zurechnen müssen, und hier läßt uns die strafende Stimme des Gewissens keine Entschuldigung zu. Wie aber können wir uns hier für schuldig erkennen? Daß der sinnliche Antrieb hier im einzelnen Falle den sittlichen überwunden

wunden hat, ist ja auch nur Folge meines endlichen Daseyns in der Natur, und jene Entschuldigungsgründe könnten hier ebenfalls Statt finden. Warum scheut man sich aber hier sie anzuwenden? Weil das Gewissen zu laut spricht, als dafs es überhört werden könnte. Eher kann man ihm das Gehör versagen, wenn von etwas Allgemeinem die Rede ist, weil da die Reflexion mit ihren Truggründen dazwischen tritt. Was aber vom einzelnen Fall gilt, gilt auch vom Allgemeinen. So wie ich nach der erfahrungsmässigen Ansicht mir ein Urtheil über meinen sittlichen Charakter im Allgemeinen bilden kann, so auch nach der idealen Ansicht; ja dieses allgemeine ideale Urtheil ist das ursprüngliche, auf das sich erst jedes einzelne gründet: so wie ich nur auf die allgemeine ideale Ansicht eines ewigen freien Seyns der Dinge durch Gott das Urtheil über etwas Einzelnes, dafs es Gottes Werk sey, gründen kann. Wenn uns also das Gewissen verdammt, und es als freien Act unseres Willens ansieht, dafs wir vom sinnlichen Antrieb bestimmt gegen das Gesetz sündigen, und es ist wahr, dafs wir überhaupt dazu geneigt sind, uns sinnlich bestimmen zu lassen: so müssen wir auch dieses als unseren freien Act ansehen, und uns sonach einen ursprünglichen freien Hang zum Bösen zuschreiben, und uns als unheilig verdammen. Wollte man uns nun wieder jene von unserer Endlichkeit hergenommene Entschuldigung entgegenhalten, so könnten wir nichts anderes erwiedern, als dafs eben diese unsere Endlichkeit unsere eigene freie Schuld sey. Dafs die Kraft unseres guten Willens endlich ist, müs-

sen wir uns zur Schuld rechnen; da nun dieses endliche Verhältniß in uns mit unserem ganzen endlichen Seyn zusammenhängt: so ist klar, daß dieses selbst, statt uns zu entschuldigen, uns verdammt. Doch hüten wir uns weiter zu gehen; sonst verfallen wir in mythologische Träume vom Abfall der Seelen und ihrer Verstofsung in die Materie. Den Schleier, der dieses ewige Geheimniß verhüllt, wird keine sterbliche Hand lüpfen; uns ziemet, bei der erkannten unvertilglichen inneren Wahrheit, daß wir unheilig und sündhaft sind, stehen zu bleiben, und, statt darüber zu grübeln, uns in frommer Demuth und Ergebung zu beugen.

Die ganze Ansicht wird auch dadurch noch verwirrt, daß man das Böse außer sich sucht, und dann Gründe genug findet, um es aufzulösen und wenigstens in nichts zu verwandeln: und so ist es eine jetzt sehr gewöhnliche Behauptung, daß das Böse nichts sey. In den Handlungen der Menschen, äußerlich betrachtet, giebt es kein absolutes Böses; denn jede Handlung erhält nur ihren sittlichen Werth von der inneren Gesinnung und Ueberzeugung, aus der sie geschieht: über diese aber ist das Urtheil des Anderen immer schwankend. Es giebt drei Beurtheilungsarten der Menschen und ihrer Handlungen. Bei der juridischen für das Leben im Staate habe ich eine feste äußere Regel, die des positiven Gesetzes, wornach ich den Menschen äußerlich für schuldig oder unschuldig erkenne: daß diese nicht hieher gehört, ist klar. Eine höhere Beurtheilungsart ist die, wornach ich meine Nebenmenschen und ihre Handlungen mit den sittlichen

Bestrebungen und Idealen vergleiche, die ich mir zum Zweck gesetzt habe; wenn sie mich nun darin fördern oder stören, so erkenne ich sie für *Freunde* oder *Feinde*, ich *liebe* sie, oder *verabscheue* sie, und dieses Urtheil gründet sich lediglich auf die *Materie* oder Erscheinung ihrer Handlungen. Ein Volksunterdrücker und Despot wird so leicht zum Gegenstand des allgemeinen Hasses, weil er das, was die Menschen für gut und recht erkennen, stört und hemmt; aber wenn man ihn als absoluten Bösewicht brandmarkt, so maßt man sich ein objectives Urtheil an, welches, wenn nicht anderweit begründet, falsch ist. Es ist ja möglich, daß seine sittliche Ueberzeugung so sehr von unserer eigenen abweicht, daß wir ihm Unrecht thun, wenn wir ihn darnach beurtheilen. Wer keinen Glauben an Roms Freiheit hatte, und Cäsars Freund war, mußte dessen Ermordung als Verbrechen betrachten, während der Republicaner sie als erhabene That bewundern konnte. Die objective sittliche Beurtheilung des Nebenmenschen kann nur dann richtig seyn, wenn ich mich in seine Seele so hinein denke, wie in die meinige, wenn ich seine sittliche Ueberzeugung kenne und die Maximen, die er befolgt, und bei jeder seiner Handlungen die innere *Form* von der äußeren Materie zu unterscheiden weiß, und das ist die dritte Beurtheilungsart. So wie eine der Materie nach gute Handlung, wenn sie nicht aus reinem sittlichen Pflichtgefühl entsprungen ist, böse ist: so kann auch eine Handlung, die uns als böse erscheint, sittlich gut seyn, wenn sie aus sittlichen Motiven entstanden ist. Allerdings werden wir un-

seren Nebenmenschen nach jener Analogie, nach welcher wir sie, wie uns, als freie Intelligenzen betrachten, auch denselben Hang zum Bösen zuschreiben, und werden auch ihre Handlungen nach dieser Voraussetzung beurtheilen; aber diese Idee selbst geht nur von uns aus, und widersteht daher allen auflösenden und verwischenden Versuchen, sie spricht uns lebendig und immer von neuem an. — —

Bestimmen wir endlich die höchste Idee der speculativen Vernunft, die Idee Gottes, als des Urgrundes im Seyn der Dinge, durch die Idee des Zwecks: so entsteht uns die Idee eines heiligen allmächtigen Willens, des heiligen Gesetzgebers und Regenten der Welt, welcher das Gute will, und als Gesetz der Welt behauptet und geltend macht. Wollen und Können ist in Gott eins; durch seine Allmacht denken wir uns daher das Gute absolut realisirt. Das ist der wahre *Glaube der besten Welt*, oder der *göttlichen Weltregierung*.

Hier aber kommt uns gleich der Widerspruch entgegen zwischen der vorigen Idee und dieser. Wir glauben, daß in Gottes Welt das Gute herrsche in ewiger ungestörter Herrlichkeit, und in uns selbst finden wir doch das Böse: ist dieses außer Gott, und kann außer Gott und ohne ihn etwas seyn? Das ist das Problem, das man gewöhnlich in der *Theodicee* zu lösen versucht. Diejenigen haben hier leichte Sache, die von einer bloß äußeren Ansicht des Bösen ausgehen, und es bloß als einen Mangel, begründet in den quantitativen Verhältnissen der Endlichkeit, betrachten; indem sie sich nun zur idealen Ansicht

der Welt erheben, verschwinden ihnen diese quantitativen Verschiedenheiten, und das Böse selbst; oder um in dem Bilde zu reden, das sie hier so gern brauchen: dieser Miston verliert sich in der Harmonie des Ganzen. Allein hiermit spotten sie dem unvertilglichen Gefühl in unserer Brust, das uns für böse erkennt, und stoßen die Grundlage aller Frömmigkeit um. Die Lehre von der Verderbniss des Menschen behauptet in jeder wahren Religion ihre Stelle, und Demuth und Resignation sind die Gefühle, welches jede fromme Gemüth kennt und hegt. Jener Zöllner, der an seine Brust schlug, und sagte: Gott sey mir armen Sünder gnädig! war ein besserer Philosoph, als diese neuen Weisen. Es wolle doch der Mensch sich seiner selbst nicht überheben! Diese Anmaßung bestraft sich immer selbst. Denn jene Sophistik wird das fromme Gemüth nicht trösten, das vom Gefühl seiner Schuld ergriffen ist.

Eine andere Art der göttlichen Rechtfertigung besteht darin, dafs man behauptet, ohne das Böse könne es kein Gutes geben, und jenes müsse Gott zulassen, um dieses zu erreichen. Es ist dieß aber ein rein sinnloser Gedanke. Sonach wäre das Gute nichts an sich? Es wäre nur etwas Relatives und nur die Negation vom Bösen? Doch dieses ist wohl nicht die wahre Meinung. Man versteht dieß wohl nur subjectiv: die Tugend des Menschen, meint man, hätte kein Verdienst, wenn sie nicht mit dem Antriebe zum Bösen zu kämpfen hätte, und diesen nicht überwände; der Mensch wäre nicht frei, wenn er nicht zwischen gut und böse zu wählen hätte. Allein zuvörderst ist die Idee der Vermittelung

Gottes ganz unwürdig, und bloß ein menschlicher Gedanke. Sodann bleibt der Widerspruch immer: das Böse sollte nicht seyn, und ist doch, Gott will es nicht, und hat es doch gewollt. Man überhört auch hier die Stimme des Gewissens, welches das Böse schlechthin verwirft. Endlich geht man von einem falschen Begriff der Freiheit aus: diese besteht ja nicht in der Wahl zwischen gut und böse, sondern in der freien Selbstbestimmung der Vernunft: wir sind eben so frei, wenn wir das Gute wollen, ohne erst einen Antrieb zum Bösen überwunden zu haben. Und so wenig ist uns eine kämpfende und siegende Tugend das höchste, daß wir uns vielmehr in Gott eine herrschende oder das Ideal der Heiligkeit als das höchste denken. Nach dieser Theorie wäre Gott nicht frei, weil nichts Böses in ihm ist. Der Fehler ist auch hier, daß man sich gar nicht vom Standpunct der Reflexion losmachen kann: man fasset die Freiheit nur im endlichen Gegensatz von vernünftigen und sinnlichen Antrieben auf, worin sie allerdings *erscheint*, aber nicht besteht, oder man verwechselt Zufälligkeit und freie Wahl mit Freiheit. Freiheit ist allerdings der Naturnothwendigkeit entgegengesetzt, und in Rücksicht derselben erscheinen ihre Bestimmungen als zufällig; aber nicht der absoluten Nothwendigkeit ist sie entgegengesetzt. Der schlechthin gute, d. h. heilige Wille wird nach einem nothwendigen Gesetze thun, was er thun soll, ohne die Zufälligkeit der Wahl des einen oder des andern, sein Entschluß ist zugleich frei und nothwendig. Indem man also in der menschlichen Freiheit einen Nutzen (!) und eine Ent-

schuldigung des Bösen findet, hat man den wahren Begriff der Freiheit schon aufgegeben. Noch gröber ist der Mißverstand, wenn man die Uebung der Freiheit für das Gute als Zweck des Bösen angiebt; denn wie kann von dem, was gar nicht in die Verhältnisse der Gröfse fällt, was schlechthin ist, wie es ist, Uebung d. h. Wachsthum gedacht werden?

Dieser Widerspruch wird für das Wissen ewig unauflösbar bleiben, und nie werden wir über die Wahrheit hinauskommen, dafs *das Böse nicht in Gott, sondern allein in uns ist*, was uns eben zur demüthigen Unterwerfung vor der heiligen Allmacht und Güte auffodern soll.

Eine andere Art von Problemen und Irrthümern betrifft die Vorsehung. Streng philosophisch enthält die Idee der Weltregierung nichts weiter als den Glauben an die Realität des Guten in der Welt, d. h. in der idealen. Damit befriedigt man sich aber nicht, man will den Gang der Weltregierung auch in der Sinnenwelt nachweisen. So wie man nun hierin die Idee aufgibt, so thut man es auch in Absicht auf den Zweck, den man in der Welt auffinden will. Statt nur das Gute an sich als diesen Zweck zu denken, verbindet man damit auch das relativ Gute der menschlichen Zwecke. Es kehrt hier der Irrthum wieder, den wir oben bei der Lehre von der Bestimmung des Menschen bestritten haben. Gott soll nun aber nicht blofs für die Vervollkommnung des Menschen sorgen, sondern auch für dessen Glückseligkeit: ein noch viel unwürdiger Gedanke! Es ist besonders wichtig, hierüber die Begriffe zu berichtigen, und auch hier den

Unterschied zwischen verständiger und idealer Ansicht, worauf Alles ankommt, fest zu halten.

Der Mensch kann nicht unempfindlich seyn gegen seine Glückseligkeit und Vervollkommnung, vielmehr soll er seine Thätigkeit mit Kraft und Einsicht darauf hinrichten. Er ist hierin seines eigenen Schicksals Schöpfer, fühlt sich aber einer höheren Allmacht unterworfen, welche ihn oft in seinem Streben unerwartet fördert, oft weit wieder zurückwirft. Nun mischt sich gar leicht die menschliche Ansicht ins Spiel, und weil wir uns für unser Werk lebhaft interessiren, so leihen wir auch Gott dieses Interesse, und wünschen und hoffen von ihm Unterstützung. Das ist aber eine gefährliche Hoffnung, die nur gar zu oft getäuscht wird. Die gewaltige Hand des Schicksals zerstört oft in einem Augenblick, was ein Menschenleben und Jahrhunderte geschaffen haben. Dann gilt nichts als demüthige Unterwerfung, und das Gefühl unserer inneren, allen Schicksalsschlägen unerreichbaren Würde, die uns bleibt, wenn alles Uebrige, worauf wir Werth legen, uns genommen ist. Diese Erfahrung sollte uns lehren, eine Selbsttäuschung aufzugeben, welche sich nur auf eine menschliche irrige Ansicht von Gott gründet. Der Werth, den wir unseren endlichen Zuständen in der Natur beilegen, verschwindet vor der Idee des Allheiligen und Allmächtigen, und selbst schon vor dem Andenken des Todes, und es bleibt uns nur der absolute Werth unseres ewigen geistigen Seyns. Man hoffe daher nicht von Gottes Vorsehung ein Glück, das vor seinen Augen nicht gilt, und murre nicht, wenn er es zerstöret! Es ist dies

nicht die trostlose Unterwerfung unter ein hartes blindes Schicksal; denn immer bleibt uns das tröstende erhebende Gefühl, daß Gott unser ewiges Wohl will, und daß unsere unsterbliche Seele in der Hand der ewigen Liebe ruhet. Mit vertrauender Liebe sehen wir empor zu der heiligen Allmacht, vor der wir uns beugen, denn von ihr kann nur Gutes kommen. Diese Resignation macht uns auch nicht gleichgültig und träg für unser menschliches Streben; denn ist dieses nicht das thierische für den Genuß und die niedere Selbstsucht, sondern das höhere für die Ideale des schönen geistigen Lebens: so ist es ja eben das Bewußtseyn unserer höheren, geistigen Würde, das uns dafür begeistert, und dieses bleibt uns und verklärt sich zu höherer Reinheit in dem Gedanken der ewigen Güte, vor deren Allmacht wir uns aufopfernd beugen. Was wir in unseren menschlichen Bestrebungen mittelbar nach endlichen Verhältnissen darzustellen und zu vervollkommen beflissen sind, das halten wir unmittelbar fest im Gefühl der Resignation, mit der wir die ewige Liebe auch in den Schlägen des Unglücks erkennen, nämlich diese höhere geistige Würde unseres Wesens. Begeisterung und Resignation fließen aus derselben Quelle, und das ist die wahre Begeisterung, welche vor dem Gedanken des Mislingens und selbst des gänzlichen Untergangs nicht zurückbebt. Am einfachsten erscheint diese Ansicht in Beziehung auf unser Leben selbst. Dieses ist der Inbegriff aller möglichen endlichen Werthe, die uns am Herzen liegen können. Aber dürfen wir uns je der zuversichtlichen Hoffnung auf dessen Dauer überlas-

sen, müssen wir nicht in jedem Augenblick des Todes gewärtig seyn, und ihm mit frommer Gemüthsruhe entgegensehen? Und doch nimmt uns der Gedanke des Todes nicht die Freude und Liebe des Lebens, er giebt uns vielmehr die wahre, indem er uns von allem Irdischen reiniget und unsere Bestrebungen veredelt. So wenig wir aber von Gott Glück und Wohlthaten hoffen und erflehen, so sehr werden uns doch wohlthätige Fügungen des Schicksals, wodurch uns unerwartet das Bessere kommt, zum frommen Danke gegen ihn auffodern. Auch hier fühlen wir die höhere Gewalt, von der wir abhängig sind und die wir andächtig verehren; aber da sie uns nicht zwingt, unsere menschlichen Zwecke aufzugeben, sondern uns in Erreichung derselben fördert, so tritt das heitere Gefühl des Dankes ein. Es ist dasselbe Gefühl, wie jenes, nur anders gewendet: im Unglück, wie im Glück, fühlen wir unsere höhere geistige Würde, als Gegenstand der Liebe der heiligen Allmacht und Güte; wir ahnen hier, wie dort, die göttliche Weltregierung, nur auf menschlich verschiedene Weise. So empfängt der Fromme Glück und Unglück aus der Hand Gottes, ohne jenes zu wünschen und dieses zu fürchten, mit dem gleichen Gefühl der Liebe und des Vertrauens; er wird sich nicht mit seinen kurzsichtigen menschlichen Gedanken einen Plan der göttlichen Weltregierung zusammensetzen, worin für sein endliches Daseyn und Streben gesorgt ist, sondern er wird dieses gern, wenn es der Wille der heiligen Allmacht ist, zum Opfer bringen. Dafs es nicht blofs Sache der Schule, sondern für unsere Gemüthsruhe von der

größten Wichtigkeit sey, die endliche Ansicht des Verstandes vom Glauben und Gefühl des Ewigen zu sondern, geht auch hier klar hervor. „Unsere Gedanken sind nicht Gottes Gedanken, unsere Wege sind nicht seine Wege,“ das ist der wahre Grundsatz des Glaubens an die Vorsehung. Aber sündigen wir nicht so oft dagegen, maßen wir uns nicht an, den Gang der Weltregierung zu erspähen, tragen wir nicht Gott im Gebet unsere irdischen Wünsche vor, wähnen wir nicht durch unser Flehen seinen ewigen Willen bestimmen zu können? — —

Wir haben schon oft auf das Gefühl zurückgehen müssen, wenn wir die Anwendung und Entwicklung religiöser Ideen dem Verstande, als ihm nicht gehörig, absprachen, und wir müssen es nun im Ganzen erkennen, daß *die Religion nur im Gefühl lebendig werden kann*. Die Ideen des religiösen Glaubens, mit dem speculativen Vermögen aufgefaßt, sind gleichsam todt und starr, und leiden keine Anwendung aufs Leben, wenn sie nicht mit dem Gefühl aufgefaßt und ins Leben eingeführt werden, indem diesem Vermögen allein die Unterordnung des Besonderen unter die Idee gegeben ist. Die religiösen Gefühle können wir nun mittelst der beobachtenden Reflexion in drei Gattungen ordnen, oder in *drei ästhetischen Ideen*, analog den drei speculativen und praktischen Ideen, zusammenfassen.

Die Idee der Bestimmung des Menschen, vom Gefühl aufgefaßt, stellt sich dar im Gefühl der *Begeisterung*. Begeisterung nennen wir die Stimmung des Gemüths, mit welcher wir einen höheren Zweck im Menschenleben entweder ver-

folgen, oder anschauend ahnen, und als wirklich oder doch in Wirklichkeit tretend erblicken. Begeisterung ist es zunächst, was den Menschen in seinen sittlichen Bestrebungen, in allen großen und edlen Unternehmungen, hebt und trägt, und ihm jenen hohen Muth, jenes edle Selbstvertrauen einflößt, durch welches wir alles Große und Schöne gelingen sehen. Begeisterung beseelt den Helden, den Volksführer, den Künstler, den Weisen, und läßt sie in den Idealen, die sie verfolgen, die Ahnung des Ewigen fassen. Was wir dem Verstande versagten, im Subjectiven das Objective zu finden, das ist dem Gefühl verstatet, welches beides auf eine unaussprechliche Weise verknüpft. Begeisterung ist die befriedigende erhebende Theilnahme, mit welcher wir die Erscheinungen des schönen erhabenen geistigen Lebens in den Geschichten der Vorzeit und in den Thaten der Gegenwart betrachten, mit der wir das Leben der Völker und die Handlungen und Charakter großer Helden und Geister, abgesehen von den niedern Verhältnissen und Zwecken, in ihrer rein geistigen Bedeutung anschauen. Begeisterung ist das Wohlgefallen an der schönen Natur, das heitere Gefühl, das uns der Anblick der schönen Frühlingsfülle, der Lieblichkeit, Anmuth und harmonischen Mannichfaltigkeit einer Landschaft einflößt. Begeisterung ist die heitere ungetrübte Weltansicht, die uns die ewige Zweckmäßigkeit in der zeitlichen Erscheinung, ein *Reich Gottes auf Erden*, ahnen läßt.

Die Idee des Guten und Bösen, als solche einen unauflöslichen Widerstreit in sich tragend,

findet im Gefühl der *Resignation* ihre Lösung. Im Bewußtseyn unserer Schuld demüthigen wir uns vor der heiligen Allmacht, und in dieser Ergebung kommt uns das Gefühl unserer höheren Würde zurück und der innere Friede. Doch gehört dieses zu den heiligsten Geheimnissen des Gemüths, welche im Ausdruck so leicht entweicht, und nur leise angedeutet werden können. Der Fromme versteht es, der nach der Reue und Zerknirschung seines Herzens die Seligkeit der *Sündenvergebung* und *Versöhnung mit Gott* empfunden hat. Bestimmter läßt sich das Gefühl bezeichnen, mit welchem wir die *äußere Zweckwidrigkeit* in der Erscheinung der Dinge betrachten. Wir verwerfen sie als eine bloß scheinbare, indem wir uns im Geist über das Endliche erheben, und uns unserer ewigen Würde bewußt werden. So schauen wir dem Untergang des Liebsten und Herrlichsten mit Ruhe zu, weil unsere Liebe und Achtung nicht an dessen endliche Erscheinung geknüpft ist, und wir uns dessen Besitz in einer höheren Weise sichern. Wir gehen getrost dem eigenen Untergang entgegen, und beugen uns der äußeren unabwendbaren Nothwendigkeit, weil unser Geist sich höher als seine eigene Erscheinung achtet, und seine innere Freiheit durch nichts gebrochen werden kann. Wir sehen in der Geschichte und im Leben das Gute so oft der rohen Gewalt unterliegen, wir sehen ganze Völker zertreten und zerfleischt, die schönsten Werke des Geistes der Zerstörung preisgegeben, ganze Welttheile, die vorher im schönsten Lichte der Bildung strahlten, zur öden Nacht der Barbarey verdammt — wir sehen dieß alles

mit dem Trost der Resignation, mit dem Glauben an ein höheres geistiges Reich der Dinge, das über all diesen Trümmern in ewiger ungetriebter Schönheit blüht.

Endlich kann nur im Gefühl der Glaube an Gott lebendig werden, und seine beseligende Kraft aufs Gemüth äußern. Was uns für den Verstand nur die leere Form der absoluten Einheit ist, und so leicht den Anschein eines bloß Gedachten und Erdachten annimmt, wird uns im Gefühl der *Andacht* zum festen Halt und Stützpunkt unseres inneren Lebens, zum Grundquell aller anderen religiösen Gefühle. Auf die Andacht stützt sich die Begeisterung und die Resignation; mit jener können wir nicht in der Erscheinung das Göttliche fassen, ohne daß wir den Geist Gottes selbst in der Welt ahnen; mit dieser können wir uns nicht über die Erscheinung erheben, ohne die Zuversicht auf die ewige Güte, welche alles zum besten lenkt, und alle Verwirrung löst. Wollen wir aber dieses Gefühl für sich auffassen, so werden wir es dann am reinsten finden, wenn das *Erhabene* in der Natur und im Leben uns entgegentritt, und wir uns in unserer Schwäche und Kleinheit der göttlichen Allmacht gegenüber fühlen. Schon die ruhige gefahrlose Betrachtung großer Schauspiele der Natur wird uns dieses Gefühl einflößen, noch mehr aber jene Lagen des Lebens, wo wir, einer übermächtigen Gewalt der Natur preisgegeben, gegen welche kein Kampf und keine Vorsicht und Berechnung gilt, gleichsam unmittelbar die Hand der göttlichen Allmacht über uns erblicken. In schwachen unlautern Gemüthern wird dann das Gefühl der An-

dacht von Schrecken und Angst getrübt; wer aber die Herrschaft des Geistes in sich bewahren kann, wird da, wo das Endliche wie nichts verschwindet, sich über sich selbst und sein endliches Daseyn erhaben fühlen, und ohne Furcht im andächtigen Hochgefühl erwarten, was da kommen soll. Ueberhaupt wird alles Grofse und Wichtige in der Natur und Geschichte, was durch das Ungeheure, Uebermächtige und Unerwartete seiner Erscheinung menschliche Fassung, Berechnung und Erwartung übertrifft, uns zur Anbetung der göttlichen Allmacht, anregen. Und sollte uns nichts dergleichen begegnen, sollte der Strom des Lebens für uns stets ruhig in seinen Ufern fließen, so ist es der Gedanke des Todes, der uns dazu anregen mufs.

So wird uns durch das religiöse Gefühl die Welt und unser Inneres selbst zu einem Tempel Gottes. Die Hieroglyphen der Natur und Geschichte entwickeln sich vor dem Blick des frommen Betrachters zu lebendigen klaren Bildern des Ewigen; und so wie der Cherub im Alten Testament, aus Löwe, Stier, Adler und Mensch zusammengesetzt, die Nähe der göttlichen Majestät bezeichnete, so wird uns die ganze Natur, vorzüglich aber der Mensch und seine Geschichte, zum Symbol und Zeugnifs Gottes und seines schaffenden und belebenden Geistes. Es ist diese *religiöse Anschauung der Welt* die erste und natürliche Form des religiösen Lebens, und vorzüglich unserm Zeitalter eigen, das sich durch seine Gelehrsamkeit und Forschung eine umfassende Uebersicht der Natur und Geschichte verschafft hat. Der höhere Zweck alles Wissens ist

doch am Ende der, daß es die Materialien zu einem großen zusammenhängenden Bilde der Natur und Geschichte für die religiöse Betrachtung liefere. Zwar mögen schon einzelne Bruchstücke dem religiösen Sinn oft reiche Nahrung gewähren; so wie aber ein großes Epos schöner ist und volleren Genuß gewährt, als die abgerissene Erzählung einer großen That, so wird auch das große Epos der Geschichte, wenn es erst zu Stande gekommen, und das große Gemälde der Natur die religiöse Betrachtungsart viel mehr fördern. In dieser Form ist uns auch die Religion, nachdem ein zweifelndes Zeitalter sich ihrer gänzlich entschlagen zu haben schien, wieder empfohlen, und uns klar gemacht worden, daß wir sie, die wir nicht zu haben glaubten, wirklich hatten. *Herder* hat das Verdienst, uns vorzüglich den Sinn für diese Betrachtungsart geweckt zu haben, indem er mit genialer Empfänglichkeit für alles Große und Schöne aller Zeiten und Völker, mit gleicher Liebe für den dichtenden Geist der Hebräer und der Griechen, des Nordens und des Südens, für die Naturschönheit der einfachen Volksdichtung und für die hohen Ideale der klassischen Kunst, mit jener wahren Humanität, der nichts Menschliches fremd ist, die Bildungsgeschichte des Menschengeschlechts sich zum Gegenstand nahm, und uns darin das göttliche Epos schauen lehrte. Nachdem er uns den Weg gewiesen, erweiterte sich der Kreis dieser Betrachtung immer mehr, immer reicher ward an Stoff und Ideen die Forschung, immer tiefer drang man in das Leben und den Geist der Völker ein, und viele der schönsten Blüthen des Alterthums und

und des Auslandes wurden auf Deutschlands Boden verpflanzt. In diesen oft mißgedeuteten, oft auch irre geführten Bestrebungen zeigt sich die deutsche Nation als die religiöseste von allen, wenigstens in dieser Art der Religion als die herrschende. Auf der andern Seite hat auch sie zuerst angefangen, die Natur mit religiösem Auge zu betrachten, und sie, von den Schranken des materiellen Seyns befreit, in einem höheren Leben aufzufassen. Nur hat diese Ansicht unglücklicher Weise in der *Naturphilosophie* die Gestalt der Wissenschaft angenommen, und es ist zu hoffen, daß sie bald von der Poesie, welcher sie gehört, in Anspruch genommen werde, und daß, anstatt der leeren Constructionen der Natur, uns ein fromm begeisterter Dichter das Epos der Kosmogonie singe. Daß aber diese Betrachtungsart der Dinge, besonders die der Geschichte, Religion sey, war einer der glücklichsten Gedanken jener *Reden über die Religion*, welche so viel für die Anerkennung der Religion unter uns gewirkt haben. Denn, wie so oft, war es hier von der größten Wichtigkeit, die Sache mit ihrem rechten Namen zu nennen.

Das Gefühl ist ein unmittelbares Vermögen, unabhängig vom reflectirenden Verstand, und so wird auch diese Betrachtungsart frei ihren eigenen Weg gehen. Allein so wie die Reflexion das Gefühl in seiner inneren Natur beobachten kann, so wird sie auch die einzelnen Aeufserungen desselben ihrer Beobachtung unterwerfen, und die Anschauung der Welt im Gefühl wird mittelst derselben zur *reflectirenden Contemplation*. Wir werden durch Selbstbeobachtung bemerken, daß

uns gewisse Gegenstände immer wieder dasselbe Gefühl erregen, andere ein verschiedenes oder entgegengesetztes, es wird sich uns ein gewisser Zusammenhang unserer Gefühle und eine darauf gestützte *Ueberzeugung* bilden. Am meisten wird dieß der Fall seyn bei Betrachtung der Geschichte. Naturgegenstände werden durch ihre Anschaulichkeit das Gefühl freier beherrschen und sicherer in Anspruch nehmen. Aber in der Geschichte, wo der untersuchende und ordnende Verstand der religiösen Beschauung erst die Unterlage giebt, wird die Reflexion größeren Spielraum haben, und sich gleich neben das Gefühl stellen. In diesem Gebiet werden wir auch leichter veranlaßt, unsere Anschauungen Anderen mittelst des Begriffs mitzutheilen, und finden leichter dafür Aufmerksamkeit, während die Beschreibung einer schönen Landschaft ein mißliches und unbelohnendes Unternehmen ist. Diese Nebenverrichtung der Reflexion aber bei dieser weit über den Verstand erhabenen Thätigkeit des Gefühls kann der Reinheit und Lebendigkeit desselben sehr gefährlich werden. Erstens kann sich durch die Reflexion der Verstand mit seiner natürlichen Ansicht eindrängen. Wenn das Gemüth im religiösen Gefühl in einer Begebenheit das Bild des Ewigen erblickt, so kann der Verstand dann mit dem Wahn hinzutreten, daß sie gar nicht nach natürlichen Gesetzen erfolgt, daß eine höhere Ursache im Spiele gewesen sey. So entsteht *Aberglaube*, welcher immer auf einer Vermischung der religiösen mit der natürlichen Ansicht beruht. Jede noch so erhabene Begebenheit, welche zur religiösen Betrachtung auffodert, kann zugleich Ge-

genstand des forschenden Verstandes seyn. Zweitens kann die Reflexion, statt das Gefühl in seiner freien lebendigen Thätigkeit zu beobachten, es dadurch fesseln und tödten, daß sie abstrahirend feste Regeln und Gesetze bildet für die religiöse Betrachtung der Welt, auf welchen das Gefühl gleichsam ausruhen und einschlummern kann. Es entsteht so gleichsam eine *innere Tradition*, man befriedigt sich mit den abgestorbenen Bildern ehemals gehabter Gefühle, die man spielend immer von neuem zusammensetzt. Gewöhnlicher ist die auf diesem Wege entstandene *äußere Tradition* religiöser Betrachtungen. Der Trieb der Mittheilung macht, daß wir unsere Entdeckungen Anderen kund thun, und zwar geschieht dieß gemeiniglich durch die gewöhnliche Rede, welche sich des Begriffs bedient, und natürlich zunächst nur Begriffe erwecken kann. So entsteht für den Andern die Aufgabe, die Begriffe sich in Gefühle zu verwandeln, was nur mit Glück geschehen kann, wenn er in derselben oder einer verwandten Gefühlsstimmung begriffen ist. Das gewöhnliche Schicksal solcher im Begriff dargebotener Gefühle aber ist, daß sie nur als Begriffe, d. h. als tochter Stoff aufgefaßt werden, und, wenn der Andere sich daran hängt, die selbstständige Lebendigkeit seines Gefühls aufheben. Es entsteht eine nachgebetete *positive* Ueberzeugung. Nur dann wird diese Mittheilung glücklich von Statten gehen, wenn sie mit Hülfe anschaulicher Darstellung in kunstvoller begeisterter Rede, in wahrer *Beredsamkeit*, versucht wird. Im Allgemeinen aber wird diese religiöse Betrachtungsart der Dinge, zufolge ihrer *subjectiven*

Natur, am besten das Eigenthum jedes frommen Gemüths, das im Besitz derselben ist, und der ihm gleichgestimmten Gemüther bleiben müssen, und ein *öffentliches Leben der Religion* wird sich auf sie nicht sicher gründen lassen.

Und doch ist das Bedürfnis für die Menschen da, so wie in allem, was Gegenstand der menschlichen Thätigkeit und Theilnahme ist, so auch vorzüglich in diesem höchsten geistigen Leben der Religion Gemeinschaft zu pflegen. Wenn sie sich zur Vollkommenheit der Gewerbe, zur Ausbildung der Wissenschaften, zur Handhabung des Rechts und der Ordnung, zur Beschützung ihrer Sicherheit, im öffentlichen Verein zusammenthun, und wenn alle diese Zwecke durch diese Vereinigung besser erreicht werden: sollten sie sich nur dann fremd und kalt von einander trennen, wenn sie von der höchsten Begeisterung für die höchsten Ideale der Vernunft erglühen? Je höher die innere Bewegung, desto stärker der Trieb der Mittheilung, der Trieb, das eigene Leben in Anderen wiederstrahlen zu sehen. Da nun aber die Religion im Gefühl lebt, und die Mittheilung ihrer Gefühle solchen Schwierigkeiten unterworfen ist, wie wir gesehen haben: welcher Weg wird dabei einzuschlagen seyn?

Es giebt eine mittelbare Mittheilungsart der religiösen Gefühle durch *bildliche Bezeichnung in Kunst und Poesie*. Dem Menschen ist das Vermögen gegeben, die schöne Erscheinung des idealen Lebens, welche in der Natur, der unendlichen Mannichfaltigkeit ihrer Formen und der sich so leicht einmischenden niedern Betrachtungsart des Verstandes und des gemeinen Inter-

esses wegen, nur dem geläuterten und gebildeten Gemüth sich darbietet, und so Vielen sich entzieht, in selbstgeschaffenen Bildern zusammengedrängt für die ruhige Betrachtung darzustellen. Wie viele schöne Formen gehen in der Natur an uns vorüber, ohne nur bemerkt zu werden, geschweige die Theilnahme zu erregen, die sie verdienen! Der Gemsenjäger, der Naturforscher, der eine von einem unedlen, der andere von einem edleren Zweck in Anspruch genommen, lassen vielleicht das erhabenste Schauspiel ungerührt an sich vorbeigehen, oder öffnen ihm doch das Gemüth nicht zur ungetheilten freien Betrachtung. Der Landmann, der Schiffer, entziehen sich dem erhabenen Eindruck, den der zerstörende Kampf der Elemente auf sie machen könnte, weil sie für ihr menschliches Interesse besorgt sind. Bedeutende Situationen des Lebens, in denen sich menschlicher Charakter und Seelenadel entwickelt, treffen uns meistens in einer interessirten Stimmung, im Kampf der Leidenschaft; was uns Gegenstand religiöser Betrachtung seyn sollte, berührt uns menschlich feindselig oder wohlthätig, und zieht uns von der freien Ansicht ab. Aber alles dieses im abgeschlossenen ruhigen Bilde, im verklärenden Lichte kunstreicher Darstellung, trifft sicherer unser Gefühl mit seiner inneren geistigen Kraft, und verfehlt den richtiger Eindruck nicht so leicht. Zwar kann hier noch immer der Verstand und die Leidenschaft sich einmischen, es kann noch die Vergleichung mit gemeinen Zwecken und Begierden Statt haben, weil die Bilder der Kunst, der darstellenden und dichtenden, immer noch eines gewis-

sen Materials bedürfen, welches in die niedere Betrachtung herabgezogen werden kann. Das Bild der mediceischen Venus kann vielleicht den Wollüstling reizen, und Wilhelm Meister von Manchem als Lehrgedicht betrachtet werden. Aber Eine Kunst ist fast über alle Entweihung erhaben, und kann in der Hand des großen Meisters ihre Wirkung nicht verfehlen, weil sie sich in einer eigenen von der äussern Welt getrennten Sphäre bewegt, und gleichsam dem Geiste am nächsten verwandt ist — ich meine die Musik. Der mathematische Verstand, der ihr die feste Grundlage giebt, kann doch in seiner Begrifflosigkeit keinen Anlaß zu Mißdeutungen geben, und der Leidenschaftlichkeit und Lüsternheit kann sie nur in ihrer Entartung dienen. — Diese Symbolik der schönen Kunst wird aber nach den verschiedenen Arten der religiösen Gefühle ebenfalls in verschiedene Arten zerfallen: diese wollen wir etwas näher betrachten.

Die ästhetische Idee der Begeisterung wird in der Poesie in *episch-idyllischen* und *romantischen* Idealen erscheinen. Denn diese geben die heitere Ansicht eines in schöner Ruhe beschlossenen, oder in siegender Kraft und Herrlichkeit sich entwickelnden Lebens, die Bilder einer freien Zweckmäßigkeit und harmonischen Zusammenstimmung der Dinge. In der bildenden Kunst gehören hieher die meisten Götterideale der Griechen, in denen nichts als eine idealisirte menschliche Natur, die zur Vollendung gesteigerte menschliche Schönheit und Gröfse, erscheint. In der siegreich stolzen Gestalt eines Apollo, in der Herrlichkeit seiner jugendlichen Schönheit, tritt

uns ein Bild der hohen Bestimmung des Menschen entgegen, wir ahnen, was der Mensch werden kann, ohne es doch in Begriffen festzuhalten, wir fühlen uns über alle Begriffe erhaben. Denselben heitern Charakter trägt die griechische Baukunst an sich mit ihren schlanken Säulenordnungen und ihren leichten einfachen Constructionen, in ihrer sanften stillen Gröfse.

Die Idee der Resignation spricht sich bald in *tragischen*, bald in *elegischen*, bald in *komischen* Idealen aus. Ein Oedipus, der sich der Schuld, die ein unvermeidliches Schicksal auf ihn gelegt, mit freier Büssung unterwirft, ein Philoktet, welcher mit erhabener Seelenstärke unendliche Qualen trägt und mit edlem Unwillen alle Rettung verschmäht, bis sich sein Stolz unter den Willen des ewigen Schicksals beugt, ein Herkules, der seine irdische Hülle mit freier Wahl den Flammen opfert — in solchem Kampf erhabener Charakter mit einem harten unerbittlichen Schicksal sehen wir den Widerstreit der Freiheit mit der Nothwendigkeit, die Erhebung des Geistes über die Zweckwidrigkeit der Erscheinung anschaulich abgebildet, die Widersprüche des Lebens harmonisch gelöst. In der sanfteren elegischen Stimmung dagegen überläßt sich das Gemüth, von einer drückenden verletzenden Gegenwart umfassen, der Sehnsucht nach einer schönern Zukunft, nach der Erfüllung seiner geliebten Ideale; der düstere Anblick seiner Leiden verklärt sich ihm zur milden vom Abendroth bemahlten Dämmerung. In der *komischen* Weltansicht erheben wir uns ebenfalls über die anscheinende Zweckwidrigkeit der Dinge, die uns aber nicht feindlich berührt, und in sich

selbst den freien Widerspruch trägt, und seiner selbst zu spotten scheint. So profan das Gelächter scheint, so liegt ihm doch das religiöse Gefühl einer höheren Zweckmäßigkeit der Dinge, die freie Erhebung des Geistes über die falsche Erscheinung, zum Grunde, und so wie es physisch eine wohlthätige Erschütterung giebt, so giebt es auch eine innere Befriedigung, und zerstreut gleichsam die Nebel, welche die heitere reine Weltansicht verhüllen und trüben.

Die ästhetische Idee der Andacht nennen wir die *lyrische*, weil sie sich am reinsten in der freien geistigen Form des lyrischen Gedankenschwungs und des musikalischen Rhythmus bewegt. Wenn wir in den andern ästhetischen Formen das Irdische durch das Göttliche verklärt, oder dieses aus dem Gegensatze mit jenem hervortreten sehen: so suchen wir es hier im erhabensten menschlichen Gefühl unmittelbar selbst zu fassen, und uns über alles Irdische hinweg zum Throne Gottes aufzuschwingen. Der lyrische Dichter macht sich nicht die Aufgabe, irgend etwas Schönes und Erhabenes in anschaulicher Form darzustellen und zu schildern, sondern, sich dem kühnsten Aufflug seines Geistes überlassend, hält er die Anschauung des Höchsten fest, gleich dem Adler, welcher, den Blick an die Sonne geheftet, emporsteigt. Der Kunst der Töne aber scheint es gegeben, in ihren erhabenen Harmonieen die ewige Harmonie der göttlichen Weltregierung, in welcher alle Missethäter aufgelöst klingen, selbst abzubilden, und die Brust des Menschen mit dem heiligen Frieden des gläubigen Vertrauens zu erfüllen. Die heilige Dicht-

kunst und Musik sind daher für das vollkommnere religiöse Leben die sichersten mächtigsten Stützen und Erweckungsmittel. Was der Fromme sonst in seiner Brust verschliessen müßte, als das innerste heiligste Eigenthum seines Gemüths, das in der gemeinen Mittheilung leicht entweiht würde, das haucht er in die Harmonie heiliger Hymnen aus, davon sieht er jede Brust auf gleiche Weise bewegt, und von dieser brüderlichen Gleichstimmung Aller fühlt er sich wie von einem mächtigen Strom ergriffen und fortgetragen.

Noch giebt es eine Kunst, welche der Andacht dient, indem sie zugleich dem äussern Bedürfnis eines öffentlichen Lebens entgegenkommt, und große religiöse Versammlungen möglich macht, und selbst der Musik erst die würdige Umgebung schafft, worin sich die Gewalt ihrer Harmonie verbreiten kann: es ist die *gothische*, oder richtiger, *altdeutsche* Baukunst. Die Erhabenheit und Kühnheit der Säulen und Gewölbe, die weite Grösse des Raums, ein Bild des Unendlichen, das dämmernde Licht eines altdeutschen Doms stimmt das Gemüth zu hohen großen Gedanken, und erfüllt es mit heiligem Schauer. Doch mögen Kunstverständige darüber urtheilen, ob an diesem Styl das Kleinliche und Spielende der Schnörkel und der Wiederholung im Kleinen wesentlich sey, und ob es uns nicht zieme, auch hier von blinder Nachahmung freizubleiben, und unserem eigenthümlichen Geist und Geschmack mit Originalität zu folgen. Die Vereinigung des griechischen Geschmacks und seiner hohen Einfachheit mit dem altdeutschen

Ernst würde, vom wahren Genie, vollführt, etwas Großes, noch nie Gesehenes geben.

Doch diese rein ästhetischen Formen sind es nicht allein, durch welche ein öffentliches Leben der Religion oder eine *Kirche* begründet wird. Sie würden gleichsam in der Luft schweben, und das Leben des Volks nicht berühren, wenn sie sich nicht an andere Bilder, welche ihrem Stoff nach dem Leben und der Geschichte angehören, anschließen könnten. Dahin gehören *heilige Gebräuche* und *Feste*, welche um so vollkommener sind, je mehr sie eines Theils Bedeutung für das Leben haben, und je mehr sie andern Theils den erhabenen Künsten Stoff gewähren. So waren die Feste der Griechen und Hebräer ganz volksthümlich und in das öffentliche Leben dieser Völker verflochten, die der ersteren aber hatten einen kunstreichern Charakter und eine höhere ästhetische Kraft. Und wenn die christlichen Gebräuche der nationalen Beziehung entbehren, so ruhen sie doch, wie die ganze moderne Bildung, auf der Geschichte und auf einer höheren Ansicht des Rein-menschlichen, und geben so den Künsten eine große feste Grundlage, auf der sie sich mit freier Kraft bewegen können.

Durch diese heilige Symbolik sucht der Mensch sein religiöses Gefühl zu wecken und zu heben: aber auch die *Phantasie* verlangt Befriedigung, und da es dem Verstande versagt ist, die Verhältnisse des Ewigen auszusprechen, so versuchen wir es wenigstens in Bildern der Dichtung, oder in der Mythologie. Einem lebendigen öffentlichen Leben der Religion wird sich immer eine Mythologie anbauen, und durch sie erhält es erst

Umfang und Rundung und die volle Gewalt, mit der es das ganze geistige Gebiet beherrscht. Die mythologische Dichtung wird sich an die heilige Symbolik anschließen, aber die Bilder derselben nach den freien Gesetzen der Schönheit behandeln und erweitern. Sie wird scheinbar nicht bloße Bilder des Göttlichen, sondern dieses selbst in seiner eigenen Gestalt und seinen eigenen Verhältnissen darstellen, aber doch auch, nur auf andere Weise, symbolisch bedeutsam werden, und dem religiösen Glauben dienen. Sie wird einen Himmel schaffen, und ihn mit lebendigen Wesen, den Schöpfungen einer erhabenen Phantasie, den Idealen des schönen sittlichen Lebens, bevölkern; sie wird die Natur, in welcher der Glaube ein höheres Leben ahnet, zu einem Reiche des Geistes beleben, und eine ideale Geschichte bilden, in welcher die Götter mit den Menschen Umgang pflegen, und Himmel und Erde verknüpft ist. Und so wird eine geistige Welt von Idealen entstehen, in welcher die schönen Künste, die sonst ohne Mythologie nur rohe Stoffe zu behandeln haben, und gleichsam immer wieder von vorne beginnen müssen, wie in ihrer Heimath sich finden, und an geistigeren bildsamern Gegenständen ihre Kräfte üben können. Je reiner und tiefer der Glaube, desto freier wird sich die Dichtung in ihrem Gebiet bewegen, ohne von jenem gestört zu seyn oder ihn zu stören, desto edler und mannichfaltiger werden ihre Schöpfungen sich entwickeln. Wo aber der Glaube selbst noch am Sinnlichen haftet, und die Phantasie in seinem Dienste gefangen hält, wird die Mythologie ihre Selbstständigkeit nicht behaupten kön-

nen, und ihren Spielraum beengt finden; denn durch ihre freie Behandlung wird das Heilige entweiht zu werden scheinen. Aus dem Obigen versteht sich leicht, daß eine gesunde geschmackvolle lebendige Mythologie sich nur da bilden kann, wo der Glaube sich von den Fesseln des begriffmäßigen Wissens losgemacht, dagegen aber auch in seiner wahren Innigkeit und Tiefe sich begründet hat, so daß er der Mythologie erhabene Ideen leiht, ihrem freien Spiel mit dichterischen Formen aber ohne Vorurtheil zusehen kann. Wo jene Scheidung des Wissens und Glaubens noch nicht vorgegangen ist, da wird entweder die Mythologie zum geschmacklosen Werkzeug des Glaubens erniedrigt, oder, wenn der Schönheitssinn im Volke vorherrscht, der Glaube von der Mythologie verdrängt, und die ganze Religion zum Thema der freien Dichtung umgewandelt werden.

Drittes Kapitel.

Die Religion in ihren geschichtlichen Erscheinungen.

Wollen wir das Resultat unserer vorigen Betrachtungen kurz zusammenfassen, so können wir sagen, die Religion besteht aus zwei Elementen, der *Wahrheit* und *Schönheit*, oder aus dem *Glauben* und dem *Gefühl*; und diejenige Gestalt derselben ist die vollkommenste zu nennen, in welcher beide im richtigen Ebenmaß verbunden sind. Es läßt sich erwarten, daß diese glückliche Verbindung, so wie alles Vollkommene, in der Er-

scheinung nicht vorkommen kann; denn die Bildung der Menschen wird immer, so lange es Menschen giebt, nach einer Seite hin schwanken, und nie in der rechten Mitte sich halten. Es läßt sich aber auch einsehen, daß wir selbst von einer Annäherung zu diesem Ideal noch sehr entfernt sind. Die große noch lange nicht überwundene Schwierigkeit ist die, daß die Scheidung des Wissens vom Glauben kaum vorbereitet und begonnen, geschweige denn vollendet ist. Es ist dem Menschen natürlich, über die Räthsel des Ewigen Aufschluß zu suchen, und es gehört eine große Ausbildung des Verstandes dazu, um die Schranken des menschlichen Wissens zu erkennen, und auf die Befriedigung der Wifsbegierde in diesem Gebiet Verzicht zu leisten. Der Schlüssel zu dieser kritischen Ansicht ist die Reflexion. Diese ist zwar jedem Menschen gegeben, aber nicht in demselben Mafse. Das Kind ist allerdings seiner bewußt, und hat eine gewisse Reflexion, aber im Vergleich mit dem Erwachsenen können wir sie ihm so gut als ganz absprechen. Nun ist es eine alte Bemerkung, daß die Menschheit im Großen die Bildungsstufen durchläuft, die dem einzelnen Menschen vorgezeichnet sind; es giebt Völker und Zeiten, die wir mit der Kindheit, dem Jünglingsalter und dem erwachsenen Alter vergleichen können: und sonach werden wir vermuthen, daß in der Bildungsgeschichte der Menschheit sich ein Stufenverhältniß der Reflexion zeigen wird. Ja, betrachten wir diese Geschichte genauer, so finden wir, daß wir alle bedeutende Momente derselben an den Faden der Entwicklung der Reflexion anreihen können. Die

Geschichte der Philosophie spiegelt die ganze Bildungsgeschichte ab; in den Philosophen wird das Zeitalter gleichsam sein selber bewußt, weil sie ihr Wissen, mithin auch das Wissen ihrer ganzen Zeit, in seiner Begründung und im Zusammenhang darzustellen suchen. Nun aber findet sich erst bei den Griechen philosophische Reflexion; das ganze frühere Alterthum war an die anschauende Phantasie hingegeben, und befriedigte sich mit traditioneller Weisheit und bildlicher Bezeichnung. Das von den Griechen erhaltene Erbtheil haben wir dann weiter ausgebildet, und unser Uebergewicht über die alte Bildung besteht hauptsächlich in dem freieren und sicherern Gebrauch der Reflexion. So wie nun die durchgebildete Reflexion die scharfe Scheidung des Wissens vom Glauben mit sich führt, so wird dagegen die Vermischung beider um so weiter gehen, je weniger die Reflexion ausgebildet ist; und da, wo sie noch ganz schlummert, wird der Glaube mit dem gemeinsten Wissen und selbst mit der sinnlichen Anschauung sich gatten. Von der Ausbildung der Reflexion wird auch das Verhältniß des Glaubens zum Gefühl abhängen. Im kindlichen Zustand der Bewußtlosigkeit wird das Gefühl, und zwar das sinnliche, materielle, vorherrschen, und der Glaube, ebenfalls in sinnlicher Hülle, ihm dienen. Erwacht die Reflexion bei einer geistigeren Bildung, so wird entweder der Glaube sich in einem regeren wissenschaftlichen Streben nach *Wahrheit* äussern, oder nach einer entgegengesetzten Richtung das Gefühl sich in der Liebe zur *Schönheit*, worin sich aber, wie dort eine gewisse Einseitigkeit zeigen muß, geltend ma-

chen. Die ächte religiöse Schönheit kann nur im Lichte der reinen Wahrheit gedeihen.

Betrachten wir nach dieser leitenden Idee die Geschichte der Religionen. Billig beginnen wir mit der Religion der Aegypter und der vorderasiatischen Völker, von welcher die der Griechen und der Hebräer, und somit auch die unsrige, ausgegangen ist. Bei den Aegyptern finden wir als die wahrscheinlich früheste Religion, Fetischismus, die Verehrung schädlicher und nützlicher Thiere des Landes. Hier zeigt sich die roheste Ahnung des Göttlichen in der Natur und ihren verderblichen und wohlthätigen Kräften, das sinnliche Gefühl einer höheren Macht, aufgefaßt in sinnlicher Anschauung: welches unstreitig die niedrigste Stufe der Religion ist. Ueber diesem groben Naturdienst steht, eine kleine Stufe höher, die Calenderreligion der Priester, oder die Verehrung der Sonne und des Mondes in ihrem Zusammenhang mit dem Nil, ebenfalls die sinnliche Ahnung des Naturgeistes, aber nicht in einzelner Anschauung aufgestellt, sondern in einer Art von empirisch wissenschaftlichem System, also schon mit etwas Reflexion behandelt. In der geheimen Religion der Priester mag die Naturanschauung zu höherer Einheit in kosmogonischen Ideen gediehen seyn; auch treten in ihr philosophische Ideen von Sündenfall und Seelenwanderung, und sonach selbst eine Regung des praktischen Glaubens, hervor: wir können aber diese etwas geistigere Erscheinung nur für die höchste Blüthe derselben Naturreligion, nicht für etwas wesentlich davon Geschiedenes, halten. Dafs sich der Mensch auch in diesen Ideen nur in der Na-

tur fühlte, wird charakteristisch durch die Vorstellung der Seelenwanderung bezeichnet. Uebrigens waren sie in traditionelle Bilder gehüllt, und konnten die freie Erhebung des Geistes über die Natur weder voraussetzen, noch veranlassen. Denselben Geist finden wir in den syrischen und phrygischen Religionen: Anschauung des Naturlebens, Ahnung des göttlichen Geistes derselben, besonders im geheimnißvollen Act der Zeugung, symbolische Bezeichnung dieser Ideen, die dann wieder zum Spielzeug des schnödesten Aberglaubens wurde — das sind die Elemente des Cultus der Astarte, Atergatis, Cybele, des Adonis u. s. w. Wie sehr der Mensch in diesen Religionen noch im Naturleben befangen war, sehen wir vorzüglich an dem wollüstigen und grausamen Enthusiasmus, mit welchem man sich theils der Befriedigung des Geschlechtstriebes überliefs, theils den eigenen Körper verstümmelte. Vergleichen wir diese Richtung des religiösen Gefühls mit den oben angegebenen ästhetisch-religiösen Ideen, so werden wir darin ein Analogon der Begeisterung finden, nämlich die dunkle Ahnung der Bestimmung des Menschen im Naturleben, beim Mangel einer sittlich geistigen Ansicht. Vom gewaltigen Zug der Naturtriebs ergriffen, gab sich der menschliche Geist, sein selber unbewußt, an die in ihrer Unendlichkeit angeschaute Natur, als ihr angehörend, hin. So wie wir im gewaltigen Wirken der Natur, in ihren schönen und erhabenen Gestalten, einen höheren Geist ahnen, diesem aber frei im Bewußtseyn unserer eigenen höheren Würde gegenüber stehen, und die Natur gleichsam nur als ein

ein *Bild* unseres eigenen geistigen Lebens anschauen, so daß unsere Begeisterung für die Natur selber nur eine Form unserer sittlichen Begeisterung ist, und wir unsere geistige Herrschaft über die Materie beurkunden: so unterlag dort in jenem Naturenthusiasmus der Menschengeist mit seiner sittlichen Selbstständigkeit der materiellen Gewalt der Natur, und ließ ihr aus der eigenen Fülle seines inneren Lebens die Geisteskraft des Göttlichen, der er als einer fremden huldigte.

So lag der Geist in den Banden der Natur gefangen, und damit er sich nicht von ihnen loswände, waren diejenigen, welche allenfalls zu einer geistigeren Ansicht gelangten, die Priester, eifrig beflissen, alles religiöse Leben in sinnlichen Bildern und Gebräuchen festzuhalten. Selbst die nicht sehr aufstrebenden Erklärungen der Natursymbole wurden nur in heiligen Sagen dem Volke überliefert, und dieses dadurch in ein Gewirr von Bildern und bildlicher Erklärung der Bilder verstrickt, und dem Thiere gleich an die Erde gefesselt. Doch der menschliche Geist, zur Freiheit geschaffen, wußte sich von diesen Sklavenketten loszumachen, und sich, nach zwei verschiedenen Seiten hin, eine geistigere Ansicht zu eröffnen.

Die Griechen, welche ihre erste Bildung unstreitig von Asien her erhielten, waren in der frühesten Zeit ebenfalls jenem Naturdienst und Enthusiasmus ergeben, wovon noch ein Ueberbleibsel in der bacchischen Raserei fort dauerte. Aber war es die klarere freiere Natur ihres Volksstamms, welcher ohne Zweifel dem germanischen verwandt ist, oder der gemäßigte europäische

Himmel, oder beides zusammen, was sie von diesem dunklen Naturleben abzog: genug, sie verließen es, und erhoben sich zu einer *sittlich-geistigen Ansicht* der Menschenwelt, und bildeten die überlieferte Naturmythologie zur Symbolik sittlicher Ideale aus. An die Stelle des Naturenthusiasmus trat bei ihnen die reine *Begeisterung*; an die Stelle des dunkeln Gefühls in sinnlicher Anschauung die geistige Ahnung des Göttlichen in der *Schönheit*. Die Mythologie der Griechen hat in der Ausbildung, in welcher sie in der klassischen Periode erscheint, fast einzig Bedeutung für den Geschmack; verdrängt waren die alten Götter, die Symbole religiöser Naturideen, und den Olym bewohnte ein göttlich-menschliches Geschlecht, wenig sich kümmernd um die Regierung der Welt, seiner eigenen Größe und Schönheit und seines seligen Lebens sich freuend. Im dunkeln Gedanken des Schicksals, dem selbst die Götter unterworfen waren, regt sich fast allein noch der Glaube; es ist aber nur die höchste Naturanschauung der Welt, die Anschauung der blinden Naturnothwendigkeit, nicht die Idee einer heiligen Allmacht, die sich in diesem Glauben ausspricht. Die religiöse *Wahrheit*, welche der sinnlich befangene Asiat in der religiösen Anschauung der Natur wenigstens anstrebte, sehen wir hier fast ganz aufgegeben in der Richtung auf die *Schönheit*. Nur in den Mysterien mögen gewisse religiöse Ideen, aber doch auch nur symbolisch, fortgepflanzt worden seyn; und nachher nahm die Philosophie das Gebiet der Wahrheit für sich in Besitz, und bauete es mit glücklichem Erfolg an, ohne dafs doch die

mythologische Volksreligion davon Vorthail ziehen konnte. Und jene Schönheit selbst, welcher die Griechen huldigten, gehört vorzüglich der ersten der religiösen Ideen, der Begeisterung, an. Ihre dramatischen und lyrischen Ideale kränkeln an einer gewissen Kälte und Seichtigkeit des Gefühls, es fehlt ihnen die Idee der heiligen Liebe und Allmacht. Ihre tragische Unterwerfung unter das Gesetz der Nothwendigkeit ist menschlich-groß, aber größer ist die liebende Ergebung in den Willen der ewigen Liebe und Güte. Es ist das Gefühl der Andacht, das sich in der antistrophischen Bewegung, in der ernstesten Betrachtung, in den Gebeten des tragischen Chors abbildet; aber der höchste Aufflug des Gefühls kann nicht gelingen, weil die höchste Idee fehlt, nur irdische Reflexe, statt des göttlichen Lichtes, werden aufgefaßt, der Olymp hemmt den Gedanken, der zum Himmel dringen will. Götter, welche unter sich selbst uneinig, oder einer höheren Gewalt unterworfen sind, können nicht Gegenstand der Andacht seyn. Da aber diese dem Menschen Bedürfnis ist, so mußte sie sich, auch ohne die Idee des höchsten Gottes, in untergeordneter Sphäre, in dunkeln Regungen geltend machen. Der Reichthum der Griechen an lyrischer Dichtung steht mit unserer Behauptung, daß sie der wahren Andacht entbehrt haben, in keinem Widerspruch. Einzelne Geister können die Schranken wohl durchbrochen haben, und haben sie durchbrochen; wir reden hier aber vom Allgemeinen. Uebrigens wenn wir die lyrische Form für die Form der Andacht halten, so begreift man leicht, daß der Lyriker nicht

gerade immer die höchste Idee aussprechen, oder darauf gerichtet seyn kann; und dafs es eine unendliche Abstufung lyrischer Ideale giebt, vom geistigsten bis zum sinnlichen herab. Ueber die Musik der Griechen ist das Urtheil schwer, da wir ihre Eindrücke nicht an uns selbst erfahren können. Ohne Andacht ist sie gewifs nicht gewesen, besonders waren wohl die dorische Tonart, als die männliche, und die phrygische, als die ursprünglich enthusiastische, die aber Plato für das Gebet besonders passend nennt, dazu geeignet; da ihr aber die Harmonie und also die Tiefe fehlte, konnte sie wohl kaum in dem Grade der Andacht dienen, wie die moderne Kirchenmusik. Nach der treffenden Vergleichung eines grossen Kenners der alten Musik verhält sich diese zur neueren wie der griechische Tempelbau zu einem altdeutschen Münster, und dadurch ist unsere Ansicht, dafs der griechischen Religion die höchste Andacht fehle, hinreichend bestätigt.

Noch ehe so die Griechen die Naturanschauung der asiatischen Religionen veredelten, hatte längst der Hebräer *Mose* den kühnen Gedanken ausgeführt, eine Religion aufzustellen, welche von der entgegengesetzten höchsten Idee der Andacht ausging, und mit ernster Strenge die sittliche Natur des Menschen in Anspruch nahm, und welche zugleich, kraft ihrer geistigen Richtung, alle Hüllen und Stützen der Mythologie von sich warf, und den Menschen an das eigene Gewissen zurückwies. Während die ganze alte Welt einer gröberen oder geistigeren Schönheit huldigt, tritt dieser ernste Hebräer allein, im Gefühl seiner eigenen Geisteskraft, als Herold der *Wahr-*

heit auf. Er hebt den mythologischen Schleier, welcher die Idee des höchsten heiligen Gottes verhüllte, und löst die Bande, welche den Menschen an die Natur fesselten, daß er frei sich seiner geistigen Natur bewußt werde, und den freien Blick emporhebe zu dem heiligen allmächtigen Geist, welcher Himmel und Erde geschaffen. Das rohe Volk, dem er diese höhere Offenbarung mittheilte, konnte freilich noch nicht aller Stütze entbehren; darum knüpfte er die Verehrung des höchsten Gottes an ein beschränktes politisches Interesse, und machte ihn zum National- und Staatsgott, dessen heiliger Wille sich in Recht und Gesetz aussprach. Aber diese Einhüllung der Idee darf uns nicht irre machen. Wäre es auch nicht wahrscheinlich, daß diese nationale Darstellung Symbolik war, hätte auch Mose diese äusserlichen Formen nicht von dem Gehalt geschieden, so könnten wir ihm doch nur die *Klarheit* in der Auffassung der Idee, nicht aber diese selbst absprechen. Ueberall müssen wir in der Religionsgeschichte Ausdruck und Darstellung von dem Geist und Wesen unterscheiden, wenn wir die Erscheinungen richtig würdigen wollen. Form und Gehalt, außer in der vollkommeneren ästhetischen Darstellung, gehen nie in einander auf, und bei der geistigsten philosophischen Darstellung der Ideen müssen wir immer auf die ahnende Ergänzung des Lesers rechnen. Die Form hat nur relativen Werth, und ist um so edler, je mehr sie die ewige Wahrheit durchschimmern läßt. Die Idee der Andacht konnten wir den Griechen nicht ganz absprechen, selbst im blinden Naturdienst regt sie sich; weil sie in

jedes Menschen Brust liegt; aber die Formen dieser Religionen waren zu eng und zu grob, als daß sie sich hätte frei zeigen können. Nun finden wir im Mosaismus eine Form, welche zwar beschränkt ist, aber doch dem Geist gleichsam eine freie Durchsicht gestattet; sollen wir nun dieser Beschränktheit wegen die ganze Idee verkennen? Selbst wenn wir zugeben, was wir nicht zuzugeben gezwungen sind, daß alle universelle Ideen in dieser Religion, von Jehova als Schöpfer Himmels und Erde, u. s. w. Eigenthum der späteren geistigeren Bildung seyen, so können wir Mose noch immer als Monotheisten betrachten. Daß sich in seinem Volke, und zwar als Volksglaube, ein solcher Universalismus bilden konnte, spricht selbst für unsere Ansicht. Es mußte doch der *Keim* dieser Entwicklung im Mosaismus liegen. Die beschränkte Ansicht des höchsten Gottes im Bilde eines Nationalgottes, ohne den Nebenbegriff seiner Herrschaft über die übrige Welt, welche Viele Mosen zuschreiben, ist als speculative Idee allerdings höchst unvollkommen und irrig; aber bei der Vereinzelung und Beschränkung der alten Völker, besonders der Hebräer, welche in ihrem Vaterland die Welt erblickten, war sie nicht so hemmend für die Andacht, als der geistige bilderlose Dienst dieses Gottes für sie erregend war. Mußten sich die Hebräer diesen Nationalgott doch als einen Geist denken, und aus eigener Kraft des Geistes den Gedanken zu ihm erheben. Sodann war die Idee der Heiligkeit dieses Gottes wichtiger für die Belebung der Andacht, als alle speculative Reinheit der Gotteslehre, und diese einzige Idee setzt schon

den Mosaismus hoch über alle heidnischen Religionen, und sichert ihm seinen Rang als Monotheismus. Der Monotheismus nämlich ist seiner Natur nach praktisch, weil er auf dem geistigen Selbstgefühl des Menschen ruht, worin unmittelbar die sittliche Idee hervortritt. Ohne eine geistige Welt kein geistiger Gott, in der geistigen Welt herrscht aber nur das Gesetz der Freiheit, mithin der Sittlichkeit.

So wie nun im Mosaismus sich die religiöse *Wahrheitsliebe* regt, so zeigt sich auch in seinen Ausdrucksformen eine Vermischung des Glaubens mit dem *Wissen*, und eine gewisse Herrschaft des reflectirenden *Verstandes*. Wo die reine Wahrheit des Glaubens noch nicht herausgebildet, wo der menschliche Geist nur noch im Streben darnach begriffen ist, muß sich diese Vermischung nothwendig zeigen, weil der Verstand bei noch unvollkommener Reflexion sein eigenthümliches Gebiet noch nicht erkennt, und daher immer überschweift in das höhere des Glaubens. Die verständige Auffassung der religiösen Wahrheit zeigt sich im Mosaismus eines Theils speculativ, in der Lehre der Schöpfung und Welterhaltung, wo überall die ideale Ansicht mit der natürlichen vermischt ist; andern Theils praktisch, in den Symbolen und Instituten der Theokratie, in welchen die ethische Aufgabe des Rechtes und der Sittlichkeit zur Idee der Bestimmung des Menschen und der Weltregierung erhoben ward. Die Ethik ruht zwar mit ihren höchsten negativen Pflichtgeboten auf dem religiösen Grunde; mit ihren positiven Aufgaben aber geht sie in die Naturverhältnisse ein, wohin ihr die Religion nicht

folgen kann, welche nur in der Idee lebt. Obgleich uns der sittliche Trieb zur Idee der Bestimmung des Menschen führt, so können wir diese doch nicht in irgend ein sittliches Ideal setzen, welches sich immer auf den relativen Begriff menschlicher Vollkommenheit bezieht; und glauben wir auch in der Idee der Weltregierung an die Realisirung des Guten in der Welt, so können wir doch keinen noch so vollkommenen Versuch, das Gute im Leben der Menschen zu realisiren, als die sichtbare Weltregierung selbst ansehen. Dieses thaten aber die Hebräer, indem sie ihren Staat als Gottes Angelegenheit, und ihre Geschichte als die unmittelbare Offenbarung der Weltregierung betrachteten.

Und wie unvollkommen und roh war noch diese ethische Ansicht der Religion! Das Politische herrschte vor mit seiner Beschränktheit und Härte und mit seinem äusserlichen positiven Wesen. Der Gott der völkerhassenden Hebräer konnte nicht als Gott der Liebe, als der Vater aller Menschen angebetet werden; zu dem strafenden eifernden Richter konnte das andächtige Gemüth nicht mit dem Vertrauen der Liebe, welches den wahren religiösen Frieden giebt, aufblicken. Und wo die politische Gesetzgebung durch göttliches Ansehen gehoben war, mußte sich die Sittlichkeit leicht in Legalität verlieren, und sich eine Moral der Angewöhnung bilden, und die Gesinnung konnte nicht genug lebendig werden. Dazu kam die diesem materiellen Geist entsprechende abergläubige Ueberschätzung der Gebräuche des Cultus, um den Kreis der Werkheiligkeit vollends abzuschliessen, und den lebendigen sittlichen Geist einzuhegen.

Der Mosaismus war als Lehre und Weltansicht einer geistigen Entwicklung nicht unfähig, und die Propheten und andern Weisen der Nation haben mit grossem Erfolg daran gearbeitet. Immer reiner trat die Idee des höchsten Weltgottes aus der symbolischen Beschränkung hervor; die enge Ansicht der Weltregierung im Bilde der Theokratie erweiterte sich, indem diese nicht bloß mehr als hebräisches Volkseigenthum, sondern als künftiges Welt- und Völkerreich (in den messianischen Hoffnungen) angesehen wurde; und der Moral der Werkheiligkeit stellte sich eine freiere ethische Ansicht entgegen, welche auf lebendige gute Gesinnung drang. Aber die starren symbolischen Formen widerstrebten dieser Entwicklung, und zogen den Volksgeist immer wieder ins Materielle. Da sie der ästhetischen Schönheit grösstentheils entbehrten, konnten sie den höheren Geist nicht in sich aufnehmen. Was half es z. B. eine Versöhnung durch fromme Demuth zu predigen, wenn im Cultus Blut fließen mußte, um den Zorn des Richters zu versöhnen? So standen mehr im reibenden Gegensatz, als in Harmonie mit einander die symbolische Staatsreligion und die ideale Religion der Propheten und Dichter: ein Verhältniß, das mit jenem zwischen der Volks- und Staatsreligion und der Privatreligion der Priester und Philosophen bei den Aegyptern und Griechen zu vergleichen ist; aber darin zeigt sich die *Tendenz der Wahrheit*, welche den Mosaismus auszeichnet, daß diese geistige Religion nicht absichtlich verhüllt wurde, noch auch bloß im Kreise der Schulen blieb, sondern frei dem Volke vorgetragen wurde. Die Propheten wagten

es sogar öffentlich den Untergang der symbolischen Religion, und die Einführung einer Religion des Herzens zu verkündigen.

Mit dem Untergange des jüdischen Staats im babylonischen Exil erlosch auch dieser religiöse Geist. Denn bei der Rückkehr stellte man bloß Formen her, und hielt sich an den Buchstaben des Gesetzes, so daß zu der symbolischen Beschränkung noch die schriftliche des *heiligen Buchstabens* kam, welcher das freie Vorstreben hemmte. Die Religion wurde Gegenstand gelehrter und verständiger Behandlung, und es entstand Dogmen- und Satzungs-Wesen. Dazu fand eine ausländische metaphysische Mythologie, die persische Pneumatologie, Eingang, welche zwar den Kreis der Speculation zu erweitern schien, aber dagegen die eigene freie Geisteskraft lähmte. Mit großer Weisheit hatte Mose aus seiner Religion die Metaphysik so viel als möglich verbannt, weil sie nach dem Geist der Zeit nur in Mythologie vorzutragen war, die er, als der Andacht hinderlich, verworf. Denn so geistig eine solche wissenschaftliche Mythologie seyn mag, immer schiebt sie dem aufstrebenden Geist Krücken und Stützen unter, daß er sich nicht mehr auf die eigene Kraft verläßt; das Selbstvertrauen des Geistes ist aber der lebendige Nerv der Andacht. Die Sittlichkeit konnte noch weniger gedeihen bei dieser religiösen Richtung. Hatte man vorher schon das Aeusserliche der guten Handlungen vorzüglich sich zum Zwecke gesetzt, so war jetzt dieses Aeusserliche noch dazu durch ein *geschriebenes* Gesetz bestimmt, und die sittliche Gesinnung noch mehr eingeengt.

Da erschien *Christus*, und brachte den lebendigen freien Geist der Religion, und in höherer Kraft und Lauterkeit, wieder zurück. Er trat in *Moses* Fufstapfen, als Verkündiger der göttlichen *Wahrheit*, als Stifter einer Anbetung im *Geist und in der Wahrheit*. Aber wie viel höher und selbstständiger erschien in ihm dieses Streben nach Wahrheit! Mose hatte die mythischen Hüllen weggeworfen, aber dagegen neue symbolische geschaffen; Christus aber erhob sich auch über diese: im eigenen freien Gedanken, der eigenen Kraft des Gemüths vertrauend, sollte jetzt der Mensch sich zum Throne Gottes aufschwingen; kein Tempel, keine Opfer, keine Cerimonie mehr sollten ihn hemmen in der Anbetung des Höchsten. Hier sehen wir den menschlichen Geist zuerst in der Weltgeschichte zum *vollkommenen Bewußtseyn seiner selbst und seiner hohen Würde* gelangen, hier lernt er sich zuerst als *Sohn Gottes* fühlen und als fähig dem himmlischen Vater gleich zu werden. In Christus selbst erschien im *erstgebornen Sohne Gottes* die Menschenwürde in ihrer wahren Herrlichkeit, und er war das hohe Vorbild, dem die anderen nachstreben sollten. Und in welcher unendlichen Reinheit und Klarheit, in welcher unergründlichen Tiefe und Fülle offenbarte sich in Christus die göttliche Wahrheit! Die nationale Beschränkung in der Ansicht Gottes und der Welt schwand nebst der symbolischen Einhüllung. Gott, lehrte er, ist nicht der Juden Gott allein, sondern der Schöpfer und Vater Aller, er umfaßt mit väterlicher Liebe die ganze Welt, und will ihr ewiges Wohl. Er will, daß Alle zur Erkenntniß der Wahrheit

kommen, und daß Keiner verloren gehe. Und darum ist auch das Reich Gottes nicht Eigenthum Eines Volkes, sondern aller Völker der Erde: Alle soll auf Erden das Band der Liebe umschlingen, und zu Einer Familie Gottes vereinigen, und Allen, wenn sie nur wollen, steht die ewige Seligkeit offen. Und so schwand auch die politisch juristische Ansicht Gottes. Nicht mit knechtischer Furcht als dem strafenden Richter, sondern mit liebendem Vertrauen soll sich der Mensch Gott, als dem liebenden vergebenden Vater, nahen. Reiner und lebendiger treten auch die übrigen Gefühle und Ansichten der Religion hervor. Indem statt der Legalität und Werkheiligkeit die freie lebendige Sittlichkeit der Gesinnung gefordert wird, und die Freiheit und geistige Würde des Menschen in ihre Rechte tritt, wird dem Menschen ein höheres Ziel der Bestimmung gesetzt, als die politischen irdischen Verhältnisse fassen: unser Wandel und unser Lohn ist im Himmel, und im Himmel wird sich das Räthsel unseres Daseyns lösen. Zerissen ist die unwürdige Rechnung zwischen Gott und Menschen über Schuld und Strafe, nicht mehr fließt Blut zur Versöhnung der Sünden, der reuige Sünder beugt sich demuthsvoll vor dem heiligen, aber gnädigen Gott, im Glauben empfängt er die Vergebung der Sünden, und Gottes Geist erfüllt den Gebesserten mit neuen reineren Trieben.

Das Streben nach Wahrheit ist auch hier von der Vermischung der zeitlichen Verstandesansicht mit der idealen des Glaubens begleitet; aber die Verstandesformen sind edler und reiner, als bei Mose. Die Idee der *Weltregierung* ist allerdings

noch immer zum Theil verständig aufgefaßt, indem das Reich Gottes einmal als ethische Aufgabe für das Menschenleben dargestellt wird, und indem zweitens, gleichsam nach einer Theorie, der Eintritt des wahren siegenden Reiches Gottes nach dem bald zu erwartenden Ablauf der Weltzeit gehofft wird. Aber diese ethische Aufgabe war doch nicht so beschränkt und roh, als im Mosaismus, sondern ruhte auf der ächten sittlichen Ansicht, und führte zuerst das höhere sittliche Princip der Liebe in die Menschheit ein. Und zugleich lag dieser ethischen Aufgabe die religiöse Idee der *Begeisterung* zum Grunde, der Glaube an eine höhere Bestimmung des Menschen und an höhere in ihm wirkende Kräfte, mit denen er nach ewigen Idealen zu streben vermag. Und wenn auch das ewige Reich Gottes noch halb zeitlich angeschaut wurde, so war es doch immer rein großer Fortschritt in höheren Erkenntniss der religiösen Wahrheit, daß dem Menschen im Gegensatz mit der Zeitlichkeit die Aussicht auf ein ideales Jenseits eröffnet wurde: wodurch unstreitig der Sieg des Glaubens über die gemeine Betrachtungsart der Dinge vorbereitet worden ist. Die Idee der *Resignation*, welche im Christenthum zuerst in ihrer wahren Tiefe aufgefaßt erscheint, da sie im Mosaismus noch sehr untergeordnet ist, aus Mangel einer freien sittlichen Ansicht, ist ebenfalls nicht von verständiger Behandlung freigeblieben. Der alte Mythos vom Sündenfall, wodurch der ursprüngliche Hang des Menschen zum Bösen erklärt werden soll, und so auch die Dämonologie, verwirrt noch etwas die reine Lehre von der Verderbniss des Menschen; aber

klar liegt doch in dieser das Gefühl unserer ewigen Schuld, und keine spätere Weisheit hat etwas Besseres darüber aussagen können, und wenn sie es versuchte, sich nur von der Wahrheit entfernt. Eine Art von Theorie scheint auch die Versöhnungslehre zu enthalten, indem zwischen den heiligen Richter und den reuigen Sünder Christus mit seinem versöhnenden Tode tritt, also in ein rein ideales Verhältniß etwas in der Zeit und Sinnenwelt erscheinendes; aber liefs sich auch nicht wahrscheinlich machen, daß dieses eine nach Zeitvorstellungen erst hinterher gebildete Symbolik sey, so ist es doch der Glaube, welcher diese Vermittelung ergreift, und die Gnade Gottes, welche sie zuläfst, und an einer leichten sinnlichen Stütze richtet sich immer das wahre religiöse Gefühl zu Gott empor. So zeigt sich auch der verständige Begriff in der Idee der Unsterblichkeit, welche zu einem physikalischen Theorem herabgewürdigt ist in der Lehre von der Auferstehung des Leibes. Aber auch zugegeben, daß diese crassere Ansicht ursprünglich christlich sey, so hat doch dadurch die Idee selbst ihren Sieg vollendet; und indem die Auferstehungslehre mit der ewigen Bestimmung des Menschen verknüpft ist, hat sie eine Gewalt über das menschliche Gemüth gewonnen, deren keine andere ähnliche Lehre vorher fähig war. Wir müssen auch hier wieder die ursprüngliche unmittelbare Erkenntniß von der mittelbaren Auffassung unterscheiden. Die ewigen Ideen sind lebendig zum Bewußtseyn gekommen; die Reflexion erscheint zwar noch nicht rein und frei, aber doch in höherem Grade als vorher, und die Bahn, auf der sie sich entwickeln

kann, ist eröffnet. Wir wollen auch keineswegs dem Christenthum wegen dieser halb verständigen Auffassung einen Vorwurf machen. Denn forderten wir, daß es in einer ästhetischen Form erschienen wäre, so forderten wir Unmögliches; die Zeit und das Volk, wo es auftrat, waren keiner anderen Form fähig. Sodann bedurfte die Welt erst der reinen Wahrheit, ehe sie die wahre höchste Schönheit empfangen konnte. Die Sehnsucht nach religiöser Wahrheit war damals allgemein verbreitet, und erfüllte selbst die Griechen, welche doch der Schönheit so viel hatten. Alles drängte sich zu dem reinen göttlichen Lichte, und öffnete die Brust der beseligenden und erwärmenden Kraft. Durch die Offenbarung der Wahrheit im Christenthum und gerade in dieser Gestalt ist uns erst das Streben nach Wahrheit, das tiefer eindringende philosophische Forschen, gekommen, und wenn wir jetzt vermögen, die Wahrheit ohne alle Hülle zu schauen, so verdanken wir dies lediglich dem Christenthum, und unsere neuere Bildung ist nichts, als die reinere Entwicklung des Christenthums. Wären die göttlichen Ideen durch Christus in reiner ästhetischer Gestalt erschienen, so hätten sie (vorausgesetzt, daß man sie fassen konnte) mit ihrer göttlichen Gewalt die Welt im befriedigenden anbetenden Anschauen gefangen genommen, und ein selbstthätiges Ergreifen und Erstreben wäre nicht möglich gewesen. Es mußte ein gewisser Gegensatz und Widerstreit noch gelassen werden, welcher den menschlichen Geist anregte, den Kampf der Sinnlichkeit und des Glaubens mit eigener Kraft zu vollenden. Auch würde in ästhetischer Form

das Christenthum nicht Weltregion haben seyn können; denn alle ästhetischen Formen müssen Stoff und Farbe von Zeit und Nationalität entlehnen: erst aber mußte sich die Religion über alle besondere Eigenthümlichkeit erheben, um sie dann, nach vollendetem Sieg der Wahrheit, reiner zu erklären.

Es war ein natürliches Schicksal dieser reinen geistigen Lehre, daß die irdische leichte Hülle, die sie um sich geschlagen, in der Auffassung durch die Zeitgenossen, und noch mehr durch die folgenden Geschlechter, sich verdichtete und vergrößerte. Wie hätte auch das, was die Menschen erst zur Wahrheit führen sollte, gleich als reine Wahrheit aufgefaßt werden können? In der Menschenbildung geschehen keine Sprünge, es wäre aber ein unendlicher Sprung gewesen, wenn die Welt, bisher nur an die gebrochenen Strahlen des Judenthums und Heidenthums gewöhnt, sogleich das reine Licht der Lehre Jesu rein aufgefaßt hätte. Die Mißverständnisse aber waren hauptsächlich folgende.

Die religiöse Selbstständigkeit wurde gleich von den Aposteln nicht mit der Kraft und Lebendigkeit behauptet, welche Jesus verlangte. Die Ueberlegenheit seines Geistes, das Gewaltige, Urkräftige, Unergründliche in seiner Erscheinung gebot Unterwerfung und Anbetung. Sie hatten Recht, wenn sie in dieser glänzenden Enthüllung des höchsten Menschengestes eine göttliche Offenbarung erblickten; denn in der reinen erhabenen Natur der Menschen ahnen wir am unmittelbarsten das Wirken des göttlichen Geistes; aber an diesem Gefühl soll sich der Mensch, seiner eigenen hohen

hohen Würde bewußt werdend, aufrichten, nicht davon sich niederbeugen lassen. Diese an sich wahre Idee einer göttlichen Offenbarung schlug ihnen auch in einen sinnlichen Begriff um, sie legten das Göttliche in Jesus in seine irdischen Verhältnisse, und vergötterten seine Person. So ward ihnen die durch Christus geoffenbarte Wahrheit, die nur in geistiger Bewegung und Thätigkeit ihr wahres Leben und ihre wahre Bedeutung behaupten konnte, zu einem Gegebenen, Ruhenden und Abgeschlossenen; die geistige Kraft, welche die religiöse Ueberzeugung neu verjüngend und läuternd durchdringen sollte, ward als Materie festgehalten in gewissen von ihr hervorgebrachten Lehren, die in ihrer Erstarrung jenen Geist dem Gemüthe nicht so lebendig mittheilen konnten. Doch so groß war die geistige Gewalt der Lehre Jesu, daß sie die Jünger bei all ihrer Neigung zum positiven Glauben dennoch zu einem gewissen selbstständigen inneren Leben emporhob, und mit dem heiligen Geiste der Religion erfüllte. Aber immer mehr verlor sich dieser Geist unter den späteren Christen, immer schwächer und wankender ward die religiöse Selbstständigkeit, und so wie Moses Lehre zuerst in symbolischer Hülle, dann im Buchstaben des Gesetzes festgehalten wurde, so bildete sich eine gewisse geschichtliche Symbolik — die Lehre und das Leben Jesu — und in den Schriften der Apostel fand man die ewige Wahrheit eingeschlossen. Unter den Aposteln sind Johannes und Paulus, und unter den Kirchenvätern die Alexandriner diejenigen, welche das Christenthum am selbstständigsten und geistigsten auffassen. Auch blieb

für die lebendige selbstständige Fortbildung desselben noch lange ein freier Spielraum übrig, in der als Quelle der Wahrheit anerkannten *Tradition*, welche neben wirklicher Ueberlieferung auch die Ueberzeugung mit in sich aufnahm. Aber im Fortgang der Zeit ward diese früherhin noch lebendig sprudelnde Quelle, nachdem sie durch die in sie geleiteten trüben Bäche der Kirchenmeinungen zu einem schwer sich hinwälzenden Strom angewachsen, und von den Dämmen des Autoritätsglaubens fest umschlossen worden, zu einem stehenden faulenden Gewässer, aus welchem die giftigen Dämpfe des Aberglaubens hervorstiegen und die Kirche Gottes verpesteten. Die Wahrheit, die immer nur im Gemüthe des Frommen leben kann, wurde zu einem Aeusserlichen, über welches, wie über menschliche gemeine Angelegenheiten, die Entscheidung kirchlicher Behörden galt. Ein priesterlicher Despotismus, dem Geist des Christenthums fremd, erhob sich, und herrschte mit zwingender Gewalt über die Gewissen. Dergleichen hierarchischen Druck hatte selbst das an Priesterregiment gewöhnte Alterthum nicht gesehen. Die ägyptischen und hebräischen Priester hatten das Volk in symbolischen Banden gehalten, aber die religiöse Ueberzeugung, damals noch nicht öffentliche Sache, war damit nicht ganz gebunden; und bei den Hebräern traten als Anwalde der selbstständigen freien Ueberzeugung die Propheten auf, und lösten selbst die zu straff angezogenen symbolischen Bande: hier aber ward öffentlich durch die Bischöfe bestimmt, was der Christ glauben solle. Die dunkel geahnete Idee der Einheit der Wahrheit ward zum Phantom der

Einheit der Kirche, welchem nachjagend man jede freie Mannigfaltigkeit, das natürliche Erzeugniß der Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit, zu unterdrücken suchte. Man sah nicht, daß jene ewige Einheit der Wahrheit in der Erscheinung nur in einem einträchtigen Streben und Ringen nach demselben Ziele gefunden werden könne, und daß mit Herstellung einer Glaubenseinheit nur die kahle todte Einförmigkeit hergestellt werde. Nur mit der Satzungstyrannie der Pharisäer und der geistlichen Anmassung des Syendriums, welches sogar bestimmen wollte, wer ein wahrer Prophet sei oder nicht, läßt sich dieses hierarchische Unwesen der *katholischen Kirche* vergleichen; und wir müssen diese sonach als *ein zum Judenthum herabgesunkenes Christenthum* bezeichnen. Freilich ist es unmöglich, ein freies Leben ganz zu unterdrücken, und so glimmte das stille Feuer des lebendigen religiösen Geistes immer unter der harten Rinde fort, und durchbrach diese zuweilen in den sogenannten Ketzern, welche es wagten, ihre selbstständige Ueberzeugung geltend zu machen, die aber bald unterdrückt oder wieder in die Stille abgesonderter Secten oder des Privatlebens zurückgedrängt wurden.

Da auf diese Weise der wahre lebendige Geist aus der Kirche gewichen, oder sich doch aus dem öffentlichen Leben der Religion zurückgezogen hatte, so mußte sich auch der grösste Mißverstand in der Auffassung und Fortbildung der christlichen Lehre selbst und die grösste Verderbnis des christlichen Lebens zeigen. Auch ohne das Zeugniß der Geschichte würde man mit Sicherheit vermuthen können, daß das christliche

Wahrheitsstreben in Dogmatismus umgeschlagen sei; je mehr der freie lebendige Geist erstarrte, desto mehr mußte sich ein unbehülfliches grobes Verstandeswesen der Religion bemächtigen. Man bestimmte und erklärte da, wo nur Glaube und Ahnung walten konnten. Die Verhältnisse des göttlichen Wesens, und die Verderbnis und Erlösung des Menschen wurden wie lösbare Aufgaben des gemeinen Verstandes behandelt, und Entscheidungen darüber festgesetzt, so wie man Sachen des gewöhnlichen Lebens abmacht. Doch was am meisten in das wirkliche Leben einschlug, war der gräuliche Götzendienst, der mit der Kirche getrieben wurde. Christus hatte das Reich Gottes gestiftet, oder vielmehr einen Verein der Frommen zur Realisirung der Ideen der Sittlichkeit und Religion im Menschenleben veranlaßt. Obschon er verheißsen, daß da, wo auch nur zwei in seinem Geiste versammelt wären, er mit ihnen unter ihnen seyn werde: so verhehlte er doch nicht, daß die große Gesellschaft nicht frei vom Verderbnis, und bis ans Ende der Welt Gute und Böse in ihr gemischt seyn würden. Er war also weit davon entfernt zu glauben, daß auf Erden das sichtbare Urbild des Reiches Gottes selber erscheinen könne, und schied dieses sehr bestimmt von dem unvollkommenen irdischen Abbild. Aber so wie die christlichen Hierarchen die religiöse Wahrheit herabgezogen in die niedere Sphäre des Verstandes und der Sinnlichkeit, so erstarrte ihnen auch das hohe Ideal einer sittlich religiösen Gemeinschaft zu einer gemeinen groben Wirklichkeit. Das Reich Gottes erblickten sie leibhaftig in der Kirche. Dieser Materia-

lismus zeigte sich zuvörderst in der sittlichen Ansicht, welche von den abergläubigsten Juden nicht gröber gefaßt werden konnte. Es bildete sich wiederum eine Moral der Werkheiligkeit und Satzung, welche die gute Gesinnung unterdrückte; man überschätzte gewisse sogenannte gute Handlungen, man schrieb nach Art der Pharisäer sittliche Gesetze vor, und umstrickte die Gewissen. Die Tugend ward auf diese Weise wieder zur Legalität, und wer noch mehr that, als was nothwendig geboten war, erwarb sich eine höhere Stufe zum Himmel. Das Christenthum lehrt die Unwürdigkeit des Menschen, und dafs, wenn er noch so viel gethan, dennoch alles Verdienstes mangle. Aber hier war menschliche Verdienstlichkeit gar hoch gestellt; man konnte ja mehr thun, als nothwendig war! Auch diess war ein sichtbarer Rückfall zum Judenthum, und um in nichts hinter den Juden zurückzubleiben, wurde auch eine, der ihrigen ähnliche, vom rechtlichen Verhältnifs der Menschen abgezogene Vergeltungslehre angenommen, und noch vielmehr ins Grobe ausgebildet. Der Jude glaubte, dafs die Sünden der Menschen durch Unglück abgebußt werden müßten, er nahm eine Ausgleichung der sittlichen Schuld und des Schicksals des Menschen in dieser Welt an; diesem allerdings falschen Glauben lag jedoch die Idee einer Weltregierung zum Grunde, von der göttlichen Gerechtigkeit wurde das Gericht erwartet. Viel schlimmer aber bei den Katholiken! Hier warfen sich die Priester zu Richtern über die menschlichen Thaten auf, sie sprachen los und verdammten, und nicht bloß für diese Welt, sondern für die Ewigkeit. Und

um diese desto leichter mit diesem zeitlichen Leben zu verflechten, ersann man das Dogma von dem Fegfeuer, wodurch ein Stufenverhältniß in das Leben nach dem Tode gebracht wurde, welches man trefflich für das Satisfactions- und Indulgenzwesen gebrauchen konnte. Es würde aber doch noch ein bedeutendes Institut des Judenthums gefehlt haben, welches man, um den Rückschritt zu demselben zu vollenden, nicht entbehren konnte, nämlich die Versöhnung durch Opfer. Das Christenthum hatte dieser stets im Einzelnen zu wiederholenden Versöhnung ein Ende gemacht, indem es den Tod Jesu als das einmal für allemal geschehene, im Glauben stets von neuem zu erfassende Sühnopfer darstellte, und die Ruhe des Gewissens nicht mehr von solchen äusserlichen Handlungen abhängig machte. Damit war aber auch das Priesterthum unnöthig gemacht, welches sonst die Versöhnung zwischen Gott und Menschen gestiftet hatte. Die katholische Geistlichkeit verstand ihren Vortheil zu gut, um diese Lücke nicht auszufüllen. Das ideale ewige Opfer Christi ward daher in die Sinnlichkeit und Zeitlichkeit herabgezogen, indem es in der *Messe* immer von neuem wiederholt, und dadurch für einzelne Schulden genug gethan wurde.

In diesen beiden Momenten, in der Unterdrückung der Wahrheitsliebe durch dogmatisches Autoritätswesen, und in der Verkörperung der Ideale des Reiches Gottes und dem Herabziehen des übersinnlichen Verhältnisses der Menschen zu Gott in der Sinnlichkeit besteht das Wesen des Katholicismus. Dafs dieses gänzlich irreligiös sei, leidet keinen Zweifel. Eine sichtbare Einheit im reli-

giösen Leben und eine anschauliche Darstellung der ewigen Ideen kann nicht verworfen werden, so bald sie bloß *bildlich* ist, und der freien Ueberzeugung und dem lebendigen Gefühl keinen Zwang anlegt. Wer möchte aber die symbolische Bedeutung des Katholicismus behaupten? Denn was den Lehrbegriff betrifft, so verträgt sich die zwingende Härte, mit welcher auf gänzliche Einförmigkeit in demselben gedrungen wurde, nicht mit einer symbolischen Bestimmung desselben, welche ohne Freiheit der Deutung gar nicht denkbar ist; eine solche aber war schlechterdings nicht zulässig: und der Cultus kann ebenfalls nicht symbolisch seyn, denn die Gebräuche desselben fast alle versinnlichen nicht bloß religiöse Gefühle, sondern verkörpern sie, und lassen das Ewige im Zeitlichen nicht *wiederscheinen*, sondern verkehren es gänzlich in das Zeitliche. Der Katholicismus kann daher als solcher in seiner Eigenthümlichkeit schlechterdings keine Stelle auf dem Gebiete der Religion behaupten. Damit läugnen wir nicht, daß in ihm, nämlich in seinem Cultus, manches Schöne und Herrliche zum Vorschein gekommen ist, wohin vorzüglich der erhabene Kirchenbau und die heilige Musik gehört. Auch läugnen wir nicht, daß, von solchen Andachtsmitteln gehoben, unter dem Druck der Glaubensstyannei ächte Frömmigkeit gedeihen konnte. Diese aber konnte sich nur im dunkeln Gefühl behaupten, oder wenn sie sich in eigenthümlicher Ueberzeugung aussprach, mußte sie sich entweder in Opposition mit dem öffentlichen dogmatischen System setzen, oder resignirend sich in die Brust

verschließen, wie jenes die Häretiker, dieses die stillen Frommen und Mystiker thaten. So verkennen wir auch nicht, daß die katholische Kirche, ungeachtet ihrer Gebrechen, dazu gedient hat, den christlichen Geist zu verbreiten, indem sie, wenn auch durch das gröbste roheste Abbild, doch die Idee eines Reiches Gottes auf Erden geltend machte, besonders in der Vereinigung der europäischen Völker zu einem ethisch religiösen Gemeinwesen. Auch hat sie unverkennbar in der Entwicklungsgeschichte des Christenthums ihre nothwendige Stelle. Die Zeit brachte den Katholicismus hervor, und durch dessen zeitgemäße Formen hat das Christenthum seine schönere Herrschaft über die Welt vorbereitet. Damals war die Menschheit nicht dazu gestimmt, sich eine freie religiöse Ueberzeugung zu bilden, und die statutarische Dogmatik der Kirche war für sie Bedürfnis. Daß mitten unter dem Druck und Aberglauben des Katholicismus religiöses Leben gedieh, und zwar auch öffentlich und ohne Opposition mit dem herrschenden Kirchenthum, dafür zeugen besonders die schönen Erscheinungen der romantisch-ritterlichen Begeisterung und der heiligen Kunst und Mythologie, die wir jedoch nicht überschätzen werden. Sie gehören vorzüglich der religiös-ästhetischen Begeisterung an. Die Kreuzzüge, die höchste Blüthe des ritterlichen Heldenthums, waren nichts als das Werk einer zwar vom irrenden phantastischen Verstande gemisbleiteten, aber immer schön aufglühenden Begeisterung für den Sieg des Reiches Gottes auf Erden, und in der ritterlichen Galanterie erscheint der milde Geist des Christenthums, der zuerst Ach-

tung der weiblichen Würde gebot. Dieser Begeisterung verdanken wir auch in der Kunst und Mythologie das höchste Ideal des Katholicismus, die Mutter Gottes, in welcher die weibliche Natur in ihrer höchsten Verklärung und Vergöttlichung erscheint. Ueberhaupt scheint diese Idee der Begeisterung in der katholischen Kunst vorzuherrschen, welche fast immer, in den Heiligen und Engeln, eine verschönte Menschheit darstellt, obgleich ihre Ideale gewöhnlich auch von einem gewissen Zug der Resignation und Andacht gehoben sind. Allerdings gehört auch der letzteren Idee die heilige Baukunst und die Kirchenmusik an, und es würde selbst nur Einseitigkeit auf unserer Seite verrathen, wenn wir der katholischen Kunst eine solche Einseitigkeit zur Last legen wollten, daß sie sich ausschließlich in Einer Idee bewegt habe. Wenn man aber eine Erscheinung nach dem in ihr Vorherrschenden beurtheilen darf, so wird unsere Ansicht sich immer rechtfertigen lassen. Auch das Bunte und Phantastische im Cultus läßt sich, in sofern etwas wirklich religiöses zum Grunde liegt, auf die Idee der Begeisterung oder auf die *heitere Weltansicht* zurückführen. Ja, das Unterscheidende im Lehrbegriff und in der Ueberzeugung, wenn es nicht gänzlich dem todten Verstandeswesen und dem Aberglauben zuzusprechen ist, scheint sich auf ein mißverstandenes Gefühl der Begeisterung zu gründen. Die milderer Begriffe vom menschlichen Verderben und die Lehre von der sichtbaren wahren Kirche mögen vielleicht dahin gehören. Da wir nun gesehen haben, daß das Heidenthum seinem religiösen und künstlerischen

Charakter nach ins Gebiet der Begeisterung vorzüglich zu setzen ist, so könnte man den Katholicismus von der einen Seite auch als ein *christliches Heidenthum* bezeichnen, und es ist bekannt, wie vielen Einfluss heidnische Kunst und heidnischer Cultus auf den Katholicismus gehabt hat.

So wenig das Heidenthum mit all seinen schönen Formen und seinem herrlichen öffentlichen Leben einen festen Bestand in sich trug, und der siegenden Gewalt des christlichen Wahrheitsgeistes widerstehen konnte, so wenig vermochte der Katholicismus mit seiner materiellen Starrheit und Unlauterkeit das Leben der im innersten Grunde doch vom christlichen Geiste bewegten Völker ewig zu beherrschen. Nach langen fruchtlosen Versuchen brach dieser Geist endlich durch in der *Reformation*, deren geistigen Charakter wir am bestimmtesten als jene ächt-christliche *Wahrheitsliebe* und *Selbstständigkeit* der religiösen Ueberzeugung bezeichnen können. Denn sehen wir zuvörderst von dem Gehalt des protestantischen Lehrbegriffs ab, und fassen bloß die Kraft und Richtung des Geistes in der Reformation auf, so finden wir in ihr den *dritten Hauptmoment der Befreiungsgeschichte des religiösen Geistes*. Dieser wirft die Fesseln ab, die ihm ein dunkles träges Zeitalter angelegt hatte, und erkämpft sich wieder die Freiheit, welche Mose in ihrer ersten Regung und Christus in ihrer ganzen männlichen Kraft geltend gemacht hatten. Die Reformatoren entledigen das fromme Gewissen des Drucks der geistlichen Tyrannei; Menschensatzung und Menschenautorität gilt

ihnen nichts im Gebiet der Religion, sondern allein der lebendige Glaube. Wie Christus gegen die pharisäischen Satzungen, so kämpften sie gegen die willkürlich ersonnenen guten Werke und alle die Gräuel eines das Heilige verkehrenden und entweihenden Aberglaubens.

Der Protestantismus muß, wie das Christenthum, aus dem Bedürfniß und Streben seiner ganzen Zeit begriffen werden. Nachdem dort im Einklang mit einem allgemein gefühlten Drang nach Wahrheit die freie Idee zuerst hervorgetreten war, hatte das selbstständige Streben, theils weil es in der Bildung der Zeit noch keine feste Grundlage hatte, theils weil es sich durch die Ideenfülle des Christenthums so sehr befriedigt fand, allmählig nachgelassen. Fast ganz ruhte es, als die Bildung der alten Welt in der Völkerwanderung unterging, und von der Rohheit der germanischen Völker unterdrückt wurde. So kam es und mußte es kommen, daß die rohen in kindlicher Unbewusstheit befangenen Völker unter die Vormundschaft der Geistlichkeit gestellt wurden, daß, weil sie nicht selbst dachten, diese für sie dachte, und ihnen vorschrieb, was die zu glauben hätten. Als aber mit der Wiederherstellung der Wissenschaften der menschliche Geist zum selbstständigen Leben und Bewußtseyn erwachte, war jene Herrschaft des Clerus vorüber, und da er sie fortbehaupten wollte, wurde sie zur unerträglichen Tyrannei, gegen welche nun der Kampf der Freiheit begann, der zu dem schönen Sieg im Protestantismus führte. Dieser ist daher seinem Wesen nach *wissenschaftlich* und aus dem wissenschaftlichen Streben der Zeit her-

vorgegangen. Die Regsamkeit des Gewissens, welche dessen innerstes Leben ausmacht, mußte nach dem Geist und Bedürfnis der Zeit sich im wissenschaftlichen Forschungstrieb offenbaren. Diese wissenschaftliche Tendenz konnte sich aber nicht sogleich zu dem rein geistigen Gebiet der idealen Wahrheit erheben: die Zeit hätte es doch nicht begriffen, wenn man den Aberglauben des Katholicismus mit den Waffen der Vernunft hätte bekämpfen wollen; und so wie sie es nicht begriffen hätte, so konnte sie es überhaupt nicht möglich machen. Die Reformatoren, die Kinder ihrer Zeit, kannten diese Waffen nicht, und hätten sie nicht zu führen verstanden. Der Katholicismus bot ihnen selbst die Waffen dar, mit denen sie seinen Aberglauben am besten bekämpfen konnten. Die Quelle desselben war angeblich die Tradition und die Uebereinstimmung der Kirche, also eine äussere historische Quelle; nun brauchte man nur zu zeigen, daß diese Quelle verfälscht und verunreinigt sei, so stand die Lüge in ihrer ganzen Blöße da. Man konnte dies aber nur durch *historische* Forschung, und sonach ist der Protestantismus in seiner ersten Erscheinung *historische Kritik im Dienste des lebendigen Glaubens*. Diese Kritik war nun theils negativ, und in sofern konnte sie sich mit der kirchengeschichtlichen Forschung begnügen, aus welcher hervorging, daß der Aberglaube des Katholicismus sich bloß auf menschliche Erfindung und Willkühr gründe, theils und hauptsächlich mußte sie auf etwas Positives ausgehen. Das Gewissen wollte nicht bloß die Nichtigkeit des Aberglaubens bewiesen sehen, sondern den wahren Glauben aus-

gemittelt wissen. Und dafür bot sich nun als historische Grundlage das Neue Testament dar, in welchem Denkmal der urchristlichen Zeit sich die reine Lehre Christi am treuesten erhalten haben mußte. Zu diesem kritischen Urtheil gesellte sich ganz natürlich der alte Offenbarungs- und Inspirationsglaube. Die ewige Wahrheit hatte sich in Christus in ihrer ganzen Fülle und Klarheit offenbart, und vom göttlichen Geiste erfüllt und getrieben hatten sie die Apostel und Evangelisten in aller Reinheit und Vollständigkeit in der h. Schrift niedergelegt. Aber selbst in dieser Anerkennung der Göttlichkeit des N. T. zeigte sich die selbstständige Liebe der Wahrheit, nur *vermittelt und gebunden*, in ihrer lebendigen Kraft. Denn warum erkannte man nicht eben so gut die göttliche Wahrheit in den Aussprüchen des Papstes und der Kirche an? Doch nur weil das Wahrheitsgefühl sich dadurch nicht befriedigt fand, und weil die Art, mit welcher diese Aussprüche geltend gemacht wurden, den Freiheitssinn empörte. Die Schrift erschien schon durch ihr Alterthum nicht so in dem menschlichen Lichte, wie die Kirche, und hatte auch nicht das zwingende Ansehen, wie diese. Ohnehin kann eine schriftliche Autorität die Freiheit nicht ganz unterdrücken, und nimmt vielmehr die freie Thätigkeit der Vernunft in Anspruch, weil sie erklärt werden muß, was nur vermittelt jener geschehen kann. Wir können in keiner Schrift finden, was wir nicht schon in uns selbst tragen, wenn es nicht historische Erkenntnisse sind, die sich auf Sinnesanschauungen gründen, welche freilich jeder nur für sich allein hat,

und als sein Eigenthum Anderen mittheilen, und so auch von Anderen erhalten kann. Was aber Verstand und Vernunft in Anspruch nimmt, kann in jeder Mittheilung für den Anderen nur Anregungsmittel, nicht eigentliche Quelle der Erkenntnis werden. Wir verstehen eine philosophische Schrift nur, wenn wir selbstthätig die vorgetragenen Begriffe und Ideen in uns erzeugen; einen Dichter nur, indem er die in uns liegenden Gefühle zum Leben bringt: wieviel mehr aber wird diese Selbstthätigkeit bei den höchsten Gegenständen, den religiösen Ideen, erfordert werden. Es war sonach nichts als ein Act der wieder erwachten religiösen Freiheit, daß der Protestantismus sich die Bibel zur Quelle der Wahrheit nahm, wiewohl er sich dadurch immer in etwas beschränkte, und auch auf die höchste christliche Selbstständigkeit Verzicht leistete. Denn Christus hatte nicht gesagt, daß uns die Schrift seiner Apostel, sondern daß uns der göttliche Geist zur Wahrheit leiten sollte: und dieser göttliche Geist wohnet allein im menschlichen Gemüth. Aber dieser Geist war es demungeachtet, welcher die Reformatoren beseelte und trieb; er war es selbst, der sie in der Schrift die Wahrheit suchen und finden liefs. Es fehlte daher eigentlich weiter nichts, als *die klar bewusste Anerkennung dieses Geistes, als der einzigen Quelle der Wahrheit*: diese Anerkennung aber war noch nicht an der Zeit.

In dieser Mittelbarkeit des Strebens nach Wahrheit und in der Verzichtleistung auf volle Selbstständigkeit steht der Protestantismus um eine Stufe tiefer, als das Christenthum; aber eben

dadurch wurde die Entwicklung des selbstständigen religiösen Lebens sicherer eingeleitet und fester begründet. Christus trat gegen den Aberglauben und Glaubenszwang seiner Zeit mit dem polemischen Gegensatz einer freieren geistigen Lehre auf. Er suchte den Irrthum durch die Kraft der Wahrheit über den Haufen zu werfen, indem er sie diesem gegenüber stellte, in ihrer siegenden Klarheit und Reinheit. Aber theils waren zwischen beiden noch Berührungs- und Uebergangspunkte gelassen, indem Jesus seine Lehre zum Theil in verständigen Formen vortrug, theils wurde auf diese Weise die Falschheit und Verderbtheit nicht klar genug enthüllt. Und so kam es, daß nach und nach die Wahrheit sich wieder mit dem Irrthum und Aberglauben mischte, und zuletzt ganz davon unterdrückt wurde. Der Protestantismus hingegen bestritt mit seiner polemischen Kritik den Irrthum weit gründlicher, und verfolgte ihn auf dem festen Boden geschichtlicher Forschung Schritt vor Schritt. Und der Verstand wurde von ihm nicht, wie von Jesus, nur entlehnungsweise und gleichsam als Nothbehelf gebraucht, sondern mit seiner ganzen Thätigkeit in Anspruch genommen, so daß, da er dort zum Aberglauben geführt hatte, er hier zu einer klaren Erkenntniß der religiösen Wahrheit hinleitete, und die gänzliche Scheidung des falschen Wissens vom Glauben vorbereitete. Denn aus demselben Grunde, aus welchem er die groben menschlichen Begriffe, aus denen der katbolische Aberglaube zusammengesetzt war, verwarf, mußte er auch mit der Zeit auf die feineren Einnischungen der verständigen Ansicht in der Religion aufmerksam wer-

den. Die anfangs meistens nur historische Kritik mußte mit der Zeit auch zu einer philosophischen Kritik führen.

Um nun auch den Gehalt der protestantischen Lehre zu betrachten, so haben wir natürlich dasjenige als charakteristisch aufzufassen, womit die Reformatoren polemisch gegen den Katholicismus auftraten, da wir gesehen haben, daß der Geist des Protestantismus wesentlich polemisch ist. Und hier finden wir eben so sehr den Parallelismus des Katholicismus mit dem Judenthum als den ächt urchristlichen Geist des Protestantismus bestätigt. Gegen die anmaßlich abergläubige Ansicht des Judenthums vom Reich Gottes stritt der Apostel Paulus mit der Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung des Menschen durch denselben. Nicht durch äussere Vorzüge der Nationalität, nicht durch Beobachtung des Gesetzes und der heiligen Gebräuche kann der Mensch das Wohlgefallen Gottes, d. h. den inneren Frieden des Gemüths, erwerben, denn vor Gott schwindet alles menschliche Verdienst; sondern allein durch gläubiges zutrauensvolles Ergreifen der Gnade Gottes in Christo. Vermöge jener lebendigen Ansicht der Religion, welche die äussere Gestalt und Beziehung von dem Wesen unterscheidet, wandten die Reformatoren diese erhabene Lehre auf den ähnlichen Aberglauben der Katholiken von den guten Werken, dem Ablass u. s. w. an, verwarfen die gottlose Verkehrung des ewigen Verhältnisses des Menschen zu Gott in das irdische unlautere zur Kirche und Geistlichkeit, und gaben dem Gewissen das Recht zurück, im Glauben die Versöhnung mit Gott

Gott zu suchen. Und so ward selbst wieder diese Lehre die Stütze der Glaubensfreiheit, in welcher der Protestantismus lebt. Diejenigen, welche das Princip desselben in dieser Lehre finden, haben Recht, so bald sie dieselbe geistig, ihrem inneren religiösen Sinn nach, auffassen; Unrecht aber, so bald sie dieselbe positiv nehmen. So bald sie als positive Satzung dem Gewissen aufgedrungen werden soll, verschwindet ihr ganzer religiöser Werth und auch ihre ächt protestantische Bedeutung.

Die religiöse Freiheit beurkundet sich ferner in der protestantischen Lehre von der Kirche und ihrer Unterscheidung der sichtbaren von der unsichtbaren Kirche, welche letztere allein die wahre ist. Hiermit wird die ideale Ansicht vom Reich Gottes, welche der Katholicismus ganz aufgegeben hatte, wieder geltend gemacht, und der freien Entwicklung des religiösen Lebens die Bahn eröffnet, aller Glaubenszwang aber und Priesterdespotismus mit einem Schlag vernichtet. Der Protestant darf und soll, wenn es die Ueberzeugung gebietet, an der Wahrheit seiner Kirche zweifeln, und jeder Anmaßung der Geistlichen sich widersetzen. Diese sind überhaupt von den übrigen Christen durch keinen wesentlichen Charakter geschieden, jeder Christ ist Priester, und darf sich des göttlichen Geistes eben so fähig halten. Dadurch war eigentlich erst jener Sieg der Selbstständigkeit des religiösen Lebens vollendet, welchen das Christenthum über den alten Priesterdespotismus davon getragen, den ihm aber der wieder eindringende heidnisch-jüdische Aberglaube wieder entrissen hatte, und erst jetzt trat

das neue geistige Leben ganz aus dem Naturleben der Alten heraus.

Alle übrige Lehren, selbst die, um die man sich am meisten gestritten, und welche selbst die evangelische Kirche gespalten haben, sind nicht wesentlich und charakteristisch. Im Zeitgeist hatten jene dogmatischen Bestimmungen und Streitigkeiten allerdings ihre nothwendige Veranlassung, sonst wären sie nicht zum Vorschein gekommen; aber in so fern er sie hervorbrachte, war dieser Zeitgeist nicht der rein religiöse, protestantische.

Der ästhetische Charakter des Protestantismus ist der auch im Christenthum vorherrschende der *Andacht* und *Resignation*. Ernst, tief und erhaben ist das Gefühl, welches ihn in seinem innersten Leben bewegt; aber mit heiliger Scheu birgt er es im Heiligthum des Herzens. Sein äusseres Leben bewegt sich nicht im Gebiet der Kunst. Die katholische Kunst und Mythologie mußte er schon des daran haftenden Aberglaubens wegen von sich werfen. Man hat ihm dieß oft zur Last gelegt, und ihn für aller Kunst unfähig gehalten. Wie könnte er aber dieses seyn, da er auf den erhabensten religiösen Ideen und Gefühlen ruhet? Sein Verhältniß zu der Kunst ist dieses. Das Christenthum ist schon in seiner Richtung auf die Wahrheit unkünstlerisch, vielmehr aber noch der kritische Protestantismus. Ihn beschäftigt noch zu sehr das Reinigen und Läutern der religiösen Ueberzeugung, er ist noch zu sehr in Gegensätzen und im Verwerfen unlauterer Formen begriffen, als daß er auf die Darstellung der religiösen Schönheit in lebendiger

Fülle und Einheit gerichtet seyn konnte. So wenig der Philosoph Dichter seyn kann, so wenig kann im Protestantismus künstlerischer Bildungstrieb liegen. Besonders muß er diejenigen Künste für das öffentliche Leben der Religion verschmähen, welche in äusserlichen menschlichen Formen das Göttliche auszuprägen bestimmt sind, und ihrer Natur nach sich an eine heilige Mythologie anschliessen müssen, nämlich die bildenden Künste. Sie können der Innerlichkeit des Protestantismus eben so wenig zusagen, als seiner Richtung auf das Höchste. Nur im innersten andächtigen Gefühl kann der Protestant den religiösen Frieden finden. Selbst die Ideale eines Christus und einer Mutter Gottes vermögen ihm nicht den höchsten Aufschwung der Andacht zu geben, nach dem er stets sehnsüchtig verlangt. Die Mythologie aber kann ihm bei noch nicht vollendeter Scheidung des Wissens vom Glauben und bei dem stets zu befürchtenden Eindringen des Aberglaubens mittelst derselben nur verdächtig seyn. Diejenige Kunst sagt ihm allein zu, welche, vom Aeusserlichen abgewandt, das Gebiet des Verstandes und der Sinnlichkeit nicht berührt und nur auf das Innere gerichtet ist. *Lyrisch* ist der Protestantismus seiner eigentlichen Natur nach, und heiliger Gesang und Musik hat von Anfang an den ästhetischen Theil seines Cultus ausgemacht. Diese Kunst erfüllt das Gemüth mit der ernsten tiefen Stimmung, auf welcher sich die Andacht und der freie grofse Gedanke erheben kann, und giebt der verständigen Betrachtung die rechte Haltung, dafs sie nicht ins Leere und Eitle ausschweift.

Auch die anderen Künste können vom Protestantismus nicht ganz ausgeschlossen seyn; und seine erhabene sittliche Ansicht, seine ideale Richtung muß ihnen einen höheren Schwung geben. Vor der Hand aber werden sie nur meistens auf das profane Gebiet verwiesen seyn, und erst wenn die protestantische Kritik am Ziele des Forschens angelangt und die noch bestehenden Gegensätze aufgelöst sind, werden sie auch wieder in das heilige Gebiet zugelassen werden, und zugleich wird sich dann eine höhere Mythologie, als die katholische, bilden, und einen Kreis freier Dichtung um die heilige Mitte des religiösen Lebens ziehen. Immer aber wird dieses vorzüglich von der lyrischen Kunst beherrscht seyn, welche der geistigen Andacht am meisten verwandt ist. —

Gleich nach der ersten Zeit der Reformation, einem jener seltenen Momente der Geschichte, wo gleichsam der menschliche Geist den Silberblick wirft, trat wieder ein Zustand der Erkaltung und Erstarrung ein. Man warf sich, gerade wie in der ersten christlichen Kirche, auf das Materielle, und glaubte in ausgesprochenen Lehren die Wahrheit festzuhalten. Der katholische träge Geist war noch nicht ganz gewichen, und hielt die protestantischen Theologen noch in seinen Banden fest. Man hatte nur die äusseren Formen gewechselt, das innere Wesen war aber größtentheils geblieben. Ja, man war durch die Nothwendigkeit, vor Kirche und Reich seine Ueberzeugung bestimmt auszusprechen, und der katholischen Kirche gegenüber ebenfalls eine Kirche zu constituiren, welches nach dem dogmatischen Geist der Zeit nur durch dogmatische Un-

terscheidungslehren geschehen konnte, gezwungen, sich auf einen festen Lehrbegriff zu fixiren. Niemand ging aber mehr in diesen unprotestantischen Geist ein, als *Calvin* mit seiner strengen Kirchenverfassung, welche auch zur Wächterin über den Lehrbegriff gesetzt wurde, und ganz im katholischen Geist zur Aufrechthaltung desselben Blut fließen liefs. Dadurch hat sich die reformirte Kirche freilich fester als Kirche begründet, und wird sich in ihrer Starrheit länger, als die evangelisch-lutherische bewahren. Sie hat aber auch der freien Entwicklung des Christenthums hiermit einen Damm entgegengesetzt. In der lutherischen Kirche wurde das Palladium der Lehrfreiheit heilig bewahrt, trotz allen Bekenntnissen und dogmatischen Festsetzungen. Lange freilich zeigte sich dieselbe nur in dogmatischen Klopffechtereien ohne den wahren protestantischen Geist. Die Ueberschätzung Luthers und Melanchthons und die Unfähigkeit auf der von ihnen gebrochenen Bahn fortzuwandeln, hielt die Theologen gefangen. Alles ihr Bestreben ging darauf hin, die gewonnene Wahrheit besser zu begründen, zu bestimmen, zu ordnen. An einen bedeutenden entscheidenden Fortschritt ist nicht zu denken: dieser hätte in der historischen Forschung Statt haben müssen, weil aus ihr der Protestantismus entsprungen war; aber in dieser ging man eher zurück, als vorwärts. Der strenge Inspirationsglaube hemmte eine freiere Ansicht der Bibel. Der Kanon, welcher unstreitig eine neue kritische Revision bedurfte, da man sich in Bestimmung desselben höchst inconsequent auf die Autorität der früheren katholischen Kirche

stützte, wurde mit blindem Glauben als unerschütterlich angesehen, und die Richtigkeit des Textes abergläubig vertheidigt. Hierin zeigten sich selbst die Katholiken liberaler, obschon diese Liberalität auch hauptsächlich einen dogmatischen Grund hatte, weil man so die höchste und einzige Gültigkeit der Schrift angreifen konnte. Für die philosophische Forschung war die Zeit noch nicht gekommen, und lange beherrschte die protestantischen Theologen eine Art scholastischer Philosophie, welche alles freiere Forschen mit ihren leeren Formeln unterdrückte. Man übte den Verstand in Definitionen und Beweisen, aber die unmittelbare Selbstthätigkeit der Vernunft, welche neue tiefere Wahrheiten ans Licht zieht, wurde dabei zurückgehalten. Allerdings sah man im Einzelnen die künftigen Regungen eines freieren erleuchteten Geistes. In der reformirten Kirche herrschte mehr gründliche Gelehrsamkeit und Forschung, und der Arminianismus, so wie der Socinianismus, muß bei manchen Abwegen und Irrthümern immer als ein großes Anregungsmittel zur Wiedererweckung der religiösen Freiheit angesehen werden. Aber alles dieses trug erst später für die lutherische Kirche Früchte. Ein wichtiges Moment ist die von *Calixt* gegebene Anregung zur Bearbeitung der Moral, woran sich dann späterhin die praktische Richtung der *Spenerschen* Schule schloß. Die Lehre von der Verderbnis des Menschen und der Rechtfertigung durch den Glauben hatte die sittliche Ansicht fast ganz verdrängt, jetzt wurde diese sowohl wissenschaftlich, als praktisch mehr hervorgehoben, und die religiöse selbst dadurch belebt, aber auch für die

Folge eine neue Einseitigkeit vorbereitet. Einen neuen Schlasticismus führte die Wolfische Philosophie in die Theologie ein, legte jedoch den Grund zu einer künftigen philosophischen Forschung in ihrer natürlichen Theologie, und leitete die Aufmerksamkeit des Zeitalters auf die Vernunftwahrheiten der Religion hin.

In der Mitte des vorigen Jahrhunderts erwachte der protestantische Geist mit verstärkter Kraft, und brach sich eine neue Bahn. Ursprünglich in historischer Forschung erwachsen, trat er auch zuerst wieder in dieser Gestalt auf. *Semler* und *Ernesti*, jener durch seinen historischen Scharfblick, dieser durch seine gründliche klare Schriftauslegung, wurden die Urheber einer Revolution in Theologie und Kirche, welche noch jetzt in ihrer Entwicklung begriffen ist. Die Lehren vom Kanon und von der Inspiration und hiermit das ganze Gebäude der protestantischen Dogmatik wurden heftig erschüttert, und alte vom Katholicismus herübergeerbte Vorurtheile in ihrer Blöße dargestellt. Die Bibel ward den bei den andern alten Schriftstellern erprobten Auslegungsgrundsätzen unterworfen, und dadurch mehr in ein menschlich geschichtliches Licht gestellt, und eine rein historische Forschung des Urchristenthums eingeleitet. Dieses alles können wir bloß als eine Fortsetzung des Reformationswerkes ansehen. Nun aber trat der *zweite groſse Moment* der Entwicklung des Protestantismus durch kritisch-philosophische Ergründung der religiösen Wahrheit ein. Schon gleich im Einklang mit jenem historischen Forschungstrieb zeigte sich der Einfluß einer von Frankreich her verbreiteten Popular-

philosophie, welche sich in klaren, dem gemeinen Verstand faßlichen Begriffen gefiel, und entschiedene Abneigung gegen alles Uebernatürliche und Unbegreifliche hatte. Dieser naturalistischen Ansicht mußten die meisten Dogmen der protestantischen Theologie, besonders die Lehren von der Offenbarung und Inspiration, als Ausgeburten des Aberglaubens und der dogmatischen Spitzfindigkeit vorkommen, wozu die durch den Pietismus verbreitete praktische Ansicht, welche alles in der Religion auf die Förderung des thätigen Christenthums bezog, trefflich stimmte. Und so schien eine Zeit nahe zu seyn, welche sich alles dogmatischen Glaubens entledigte, und sich einzig den Aussprüchen des Gewissens anvertraute. Es war in diesen antidogmatischen Bestrebungen keine ideale Tiefe; dennoch war der Freiheitsinn, der sich von alten Fesseln loszuwinden strebte, ächt protestantisch, und als Uebergang war diese negative leere Verwerfung nützlich und nothwendig. Mehr Tiefe gewann diese philosophische Kritik durch die kritische Philosophie, welche das ganze menschliche Wissen einer neuen Revision unterwarf, und, den prüfenden Blick nach innen gerichtet, die geistigen Vermögen des Menschen und die Quellen seiner Erkenntniß zu ermessen und zu ergründen strebte. In Hinsicht auf die Religion gelang ihr dieses zwar nicht: sie gab der Sittlichkeit im Menschen ein solches Uebergewicht, daß von ihr erst die Religion ihre Begründung und Bedeutung erhalten sollte, und sie verkannte fast ganz das Gebiet des religiösen Gefühls im Menschen; dennoch war es der wahre christlich protestantische Geist der Selbst-

ständigkeit, welcher diese Philosophie belebte. Selbstständigkeit, Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selbst liegt in der Behauptung, daß alle Wahrheit in uns selbst liege, in dem Bestreben das ganze Gebiet des menschlichen Wissens auszumessen, und die Religion als Eigenthum der Vernunft der Kritik mit zu unterwerfen; Selbstständigkeit drückt sich in der erhabenen Ansicht von dem sittlichen Vermögen des Menschen aus. Diese, wenn auch zur Einseitigkeit führend, war immer ein großer Gewinn für die Fortbildung des Protestantismus, da dieser in seiner ersten Entstehung, aus zuweit getriebener Abneigung gegen die Werkheiligkeit des Katholicismus, das Sittliche offenbar vernachlässigt hatte, welches doch ihm so gut wie dem Christenthum wesentlich ist.

Die historische Kritik, mit welcher der Protestantismus begonnen hatte, war von einem fruchtbaren warmen religiösen Leben begleitet gewesen. Die philosophische Kritik, als die ungleich schwerere und weitaussehendere, begann damit, einen erkältenden zerstörenden Einfluß auf das religiöse Leben zu äussern. Die ideale Ansicht der Religion, der Glaube, ward fast ganz aus der Kirche verwiesen, Sittlichkeit ward zu oberst gestellt, und das Christenthum, das allerdings in einer sittlichen Form in die Welt getreten war, ward nun fast ganz in eine sittliche Gesetzgebung aufgelöst. Besonders ward die protestantische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, als mit dieser sittlichen Ansicht angeblich gar nicht vereinbarlich, in die Rüstkammer des alten Aberglaubens verwiesen. Der Mensch, lehrte man, könne und müsse durch

ernstliches Streben seine Pflichten zu erfüllen und sich immer mehr zu vervollkommen, das Wohlgefallen Gottes verdienen. Man verkannte ganz die erhabene ideale Bedeutung dieser Lehre. Da man sich so aber aller Ideen entschlug, so konnte es nicht fehlen, zumal bei solchen, welche mehr den Kantischen Buchstaben als den Geist dieser Philosophie aufgefaßt hatten, daß eine materielle empirische Ansicht der Sittlichkeit herrschend wurde. Die Pflichtenlehre wurde ein Aggregat von Vorschriften, welche, von einer gemeinen Erfahrung und Sitte abgezogen, als allgemein nothwendig und empfehlungswerth einem jeden Menschen geboten und angepriesen wurden. Auf Gesinnung sah man wenig, wenn nur die guten Handlungen geschahen. Gewisse Ideale der Nützlichkeit und Tüchtigkeit für das Leben erhielten fast allgemeine Anerkennung. Genug, es bildete sich eine Art von *verfeinertem Pharisäismus*, oder katholischer Werkheiligkeit, unter welcher alle Ideen vergraben und verschüttet wurden. Man hegte und engte das Leben der Menschen mit einer Menge von Vorschriften und Geboten ein, daß er keinen Schritt thun konnte, ohne anzustossen. Ein aufgelöstes idee- und begeisterungsloses öffentliches Leben, eine eigennützige genufssüchtige Richtung auf Betrieb und Erwerb, Geschmacklosigkeit und Gleichgültigkeit für die schönen Künste vollendete die geistige Gemeinheit und Erbärmlichkeit, und das Elend einer alles umstürzenden und erschütternden Zeit drückte Alles noch tiefer hinab.

Doch diese einseitige Richtung konnte ein Zeitalter, wie das unsrige, nicht lange beherrschen.

Bald nach *Kant* traten Philosophen auf, welche die Idee und den Glauben wieder geltend machten, und besonders auch die ideale Bedeutung der Kunst und Religion ins Licht setzten. Letztere ward zwar mehr in allgemeiner menschlicher Hinsicht und in Verbindung mit der ersten und mit der Geschichte, als in ihrer kirchlich positiven Gestalt, in diese neue ideale Ansicht gezogen; aber schon dies war ein grosser entscheidender Gewinn. Freilich hatte diese ganze philosophische Schule wieder den Fehler, daß sie die Kantische Kritik, statt durchzuführen und zu vollenden, verliess und in Mißcredit brachte: so daß der Gewinn von jener vor der Hand als verloren zu betrachten war. Man gefiel sich in mystischer mythologischer Dunkelheit, welche sich gegen die kritische Klarheit als wissenschaftliche Tiefe brüstete. Es war eine neue Einseitigkeit, der man sich auf diese Weise überliefs. Allein in Gegensätzen und Extremen bewegt sich die Geschichte der menschlichen Bildung, und es steht zu hoffen, daß man endlich die rechte Mitte halten werde. Große wunderbare Ereignisse und Erschütterungen haben nun die Welt zur Andacht und Begeisterung gestimmt. Man fühlt das Leere des vorigen Lebens und die ewige Gültigkeit und die stärkende und erhebende Kraft des frommen Glaubens. Alles sehnt und drängt sich nach einem neuen höheren religiösen Leben. Aber die Klarheit des Bewußtseyns ist noch nicht da, und die entgegengesetztesten Ansichten und Bestrebungen thun sich kund. Viele wollen uns ganz wieder zu dem Alten zurückführen, Andere wollen Neues bilden. Es fehlt an

einer einstimmigen festen durchgebildeten Theologie, alles liegt in ihr noch im Chaos, sie kann sich noch nicht selbst beherrschen, geschweige denn, daß sie dem Zeitalter, wie sie sollte, die Bahn des religiösen Lebens vorzuzeichnen vermöchte. Idee und Geist der wahren protestantischen Theologie müssen wir uns nach unseren Ansichten auf die Weise denken, die wir nun entwickeln wollen.

Zweiter Abschnitt.

Von der Theologie.

Erstes Kapitel.

Von der Bildung zur Religion und der Theologie überhaupt.

Wir haben gesehen, daß die Religion etwas Inneres ist, und die Anlage und Bedingungen dazu in jeder Menschenvernunft liegen. Sie gehört nicht zu den Empfindungen und Erkenntnissen, welche durch die Sinne in den Menschen kommen. Allein jene Anlage kann unterdrückt und auch gehoben und gebildet werden durch äussere Einflüsse. Der unermessliche Unterschied zwischen einem Wilden, welcher eine Schlange anbetet, und dem frommen Christen, der sich zur erhabensten Andacht emporschwingt, kann nicht in jener Anlage selbst liegen; denn menschlich organisirt sind beide, und Gott hat in beide den göttlichen Funken seines Geistes gelegt. Allerdings müssen wir auch eine gewisse Verschiedenheit der Anlage zur Religion anerken-

nen: sie liegt in der wunderbaren Verkettung der Vernunft mit der körperlichen Organisation, wodurch der eine mit höherer Lebendigkeit und Selbstständigkeit der Vernunft begabt ist, als der andere, gerade so wie wir in den niederen Vermögen des Menschen, in Gedächtnis, Einbildungskraft und Verstand eine so große Verschiedenheit finden. Aber im Ganzen muß diese Abstufung sich in allen Völkern und Zeiten wiederholen: auch die Wilden müssen ihre religiösen Genie's haben. Und so kommen wir doch endlich auf ganz äussere geschichtliche Verhältnisse zur Erklärung jener Verschiedenheit zurück. Es scheint zwar allerdings selbst in ganzen Völkern eine Verschiedenheit der Anlage bemerklich zu seyn, welche wohl am Ende auch in äusseren Ursachen, in Klima, langer Gewohnheit u. s. w. liegen mag, sich jedoch der Natur so eingedrückt hat, daß sie als innerlich gedacht wird. Aber wir können sie als innerlich annehmen, ohne darum unsere Ansicht aufzugeben. Woher, fragen wir, der Unterschied zwischen einem Juden zu Esras Zeit, und einem paulinischen Christen, zwischen einem Germanen zu Cäsars Zeit und einem deutschen Protestanten? Er kann nur in äusseren Verhältnissen liegen. Sehen wir nun zurück auf die ganze Art und Weise, wie das geistige Leben des Menschen zur Erscheinung kommt, so ist es eigentlich Erregung der geistigen Selbstthätigkeit durch die Berührung mit der Aussenwelt. Ohne sinnliche Eindrücke würden wir uns auch dessen nicht bewußt, was unabhängig davon in uns liegt, der mathematischen Anschauung und der philosophischen Begriffe. Dasselbe gilt von dem reli-

giösen Glauben: haben wir doch gefunden, daß uns selbst der Glaube an die Realität der Dinge nur durch die Erfahrung kommt, und auf diesen gründet sich die ganze Wahrheit der idealen Ansicht, und ohne ihn wäre sie ein leerer Traum. Es ist aber nicht bloß die Erfahrung, welche jeder von vorne wieder selbst macht, die den menschlichen Geist erweckt und anregt, auch nicht bloß der Eindruck der leblosen Natur, von dem er Nahrung empfängt, sondern hauptsächlich die *Geschichte*, die ihn bildet. Darum nennen wir uns Europäer die gebildetsten Völker, im Gegensatz mit den Alten, weil wir auf einem breiteren und tieferen historischen Grunde ruhen, und im Gegensatz mit den übrigen ungebildeten Völkern, weil wir die geschichtliche Vergangenheit mit klarem Bewußtseyn und selbstständiger Empfänglichkeit auffassen und uns aneignen. Aus eben dieser Ansicht ist klar, daß wir europäischen Völker auf einer höheren Stufe der Reflexion stehen: denn an der Geschichte, d. i. an der geistigen Entwicklung des Menschen erwacht der Geist, und findet sich gleichsam außer sich selbst in einem klaren Spiegel. Ja selbst der Geist der Selbständigkeit und Wahrheit im Judenthum und Christenthum konnte nur auf dem Grunde der Geschichte sich erheben, während die Völker, die mehr vom Naturstande ausgingen, auch einem dunkeln Naturleben hingegeben waren, in welchem der menschliche Geist noch nicht frei sich regte. Und reiner und freier muß sich das Christenthum entwickeln, je mehr die geschichtliche Erfahrung sich hinter ihm anhäuft.

Die Entwicklung des menschlichen Geistes

ist eines Theils sein eigenes Werk, aber andern Theils können wir nicht verkennen, daß sie einem höheren Schicksal unterworfen ist: es verflechten sich in den Gang derselben eine Menge der mannigfaltigsten Umstände, die sie hindern und fördern, gegen welche der Mensch ankämpfen, die er mit Vortheil benutzen, aber nie ganz bezwingen kann, in denen er also immer eine fremde übermächtige Gewalt anerkennen muß. Vorzüglich hat auf die Bildungsgeschichte das Auftreten überlegener Geister Einfluß; woher aber diese kommen, ist ein Geheimniß. Ihre Bildung empfangen sie aus ihrer Zeit, aber die Anlagen, die innere eigene Kraft und Originalität, sind ihnen angeboren. Die Zeugung folgt unstreitig auch natürlichen Gesetzen; sie gehört wohl ebenfalls als ein nothwendiges Glied in die große Kette der Naturnothwendigkeit; aber wer mag diese übersehen und zergliedern? Die Wechselwirkung der geistigen und materiellen Natur, die wir dabei vorzüglich voraussetzen müssen, ist uns schlechthin verborgen, in die geheime Werkstatt der schaffenden Natur kann unser Blick nicht dringen. Da aber, wo uns die natürliche und historische Betrachtungsart der Dinge nicht befriedigt oder verläßt, da wird uns die höhere religiöse Ansicht zum Bedürfnis: und so ahnen wir in der Bildungsgeschichte der Menschheit eine höhere Hand; alles neue Schöne und Große im Gebiet des Geistes achten wir für ein göttliches Geschenk, und merkwürdige unerwartete ausserordentliche Fügungen des Schicksals, welche dem geistigen Fortschritt der Menschen heilsam sind, erscheinen uns als göttliche Veranstaltungen. Das
ist

ist die Lehre von der *Offenbarung* im Allgemeinen von der geschichtlichen und religiösen Seite, wie sie der Aufgeklärteste annehmen kann und muß. Und es ist richtig, daß unser religiöses Leben ohne Offenbarung nicht sehr gedeihen könnte, nur durch sie wird es belebt, bereichert und gehoben.

Aber diese Offenbarung ist für den menschliche Geist bloßes Anregungsmittel. Sie ist nur das eine, äussere Element des religiösen Lebens, welches mit dem zweiten, dem inneren, nothwendig organisch verbunden werden muß. Religiöse Ueberzeugung kann man nicht so von aussen empfangen wie historische Erfahrungen, so daß man dabei hauptsächlich nur im leidenden empfangenden Verhältniß gegen den Unterrichtenden sich befände: die religiösen Ideen liegen in uns, und wollen nur angeregt und zum Bewußtseyn gebracht seyn, und nur durch selbstständige freie Aneignung kann das in der Geschichte gegebene für unser religiöses Leben bildend werden. Am deutlichsten fällt dieses in die Augen bei der ersten und sichersten Art der religiösen Mittheilung durch ästhetische Symbole. Hier empfangen wir entweder gar nichts, oder wir bringen, durch dieselben angeregt, die religiösen Gefühle mit freier Kraft in uns selbst hervor. Bei einer Religion freilich, welche hauptsächlich in Begriffen objectiv geworden, könnte es scheinen, als würde durch sie etwas in uns hineingebracht; und leider fassen Viele auf diesem Wege nur Fremdes und somit Todtes auf; aber selbst diese können doch schlechterdings ihre Selbstständigkeit nicht ganz aufgeben, und nur in so fern

diese noch in Anregung kommt, sind sie in einem wirklichen religiösen Leben begriffen. Eigentlich aber liegt die Möglichkeit der religiösen Mittheilung durch Begriffe bloß darin, daß der zu Bildende nicht bloß, wie bei der ästhetischen Mittheilung, die religiösen Gefühle in sich lebendig werden, sondern vornämlich auch die freie Thätigkeit des Verstandes eintreten läßt, um sich die Begriffe in Ideen aufzulösen und sich darüber nach seinem besonderen Bildungszustand zu verständigen. Und man könnte daher sagen, daß bei dieser Art religiöser Bildung die Anforderung an die Selbstthätigkeit des Menschen noch größer sei, als bei der anderen: denn nicht nur der religiöse Glaube, sondern der forschende Verstand zugleich sollen thätig seyn.

Die Anwendung auf uns Christen ist leicht gemacht. Wir müssen bekennen, daß ohne Christus unser religiöses Leben das nicht seyn würde, was es ist. Mit dankbarer frommer Bewunderung erkennen wir in jenem Hervortreten der religiösen Wahrheit eine göttlichen Offenbarung, eine göttliche Veranstaltung und Wohlthat; aber wir würden das Wesen der christlichen Religion und der Religion überhaupt mißverstehen, wenn wir glaubten, es sei dadurch etwas Fremdes in die Menschheit gekommen, das wir nur so, wie es vor uns liegt, aufzufassen hätten, und es sei unsere lebendige Mitwirkung dabei ausgeschlossen. Vor diesem Vorurtheil kann uns die geschichtliche Ansicht am besten bewahren. Die Geschichte der christlichen Kirche zeigt uns, daß die Religion Jesu gleich in ihrem Ursprunge und dann in ihrer ganzen Entwicklung immer in der

Gestalt und Auffassungsweise der Zeit erschienen ist, daß der religiöse Geist in ihr immer mit dem Geist der Zeit sich vermählt hat, und daß sie eigentlich nichts weiter war, als die Verklärung und Durchbildung der jüdischen National- und Zeitbildung zur reinen geistigen Religiosität, und daß sie zu keiner Zeit etwas anderes seyn konnte, als eine solche Verklärung des Nationalen und Zeitlichen, d. h. des Menschlichen, wie es eben in seiner Besonderheit war. Wenn aber der christliche Glaube in seiner positiven Gestalt aufgefaßt wurde, wie dieses zum Theil wenigstens fast immer geschehen ist, so erblicken wir eben das niederschlagende unerfreuliche Schauspiel des religiösen Aberglaubens und Glaubenszwangs. Die Geschichte also schon allein kann uns zu der *geistigen* Ansicht des Christenthums führen, welche die Nothwendigkeit einer geistigen freien Mitwirkung von unserer Seite klar macht. Nun aber sind wir durch das Christenthum und den Geist der Wahrheit, den es in die Welt eingeführt hat, dahin gekommen, daß wir unabhängig von der Geschichte die Quellen der religiösen Wahrheit im Menschen aufsuchen und die Natur der religiösen Ueberzeugung erkennen können: wodurch es zur festen klaren Regel für uns wird, keine geschichtliche Erscheinung der Religion materiell in ihrer äusseren Gestalt zu fassen, und uns auch nicht leidend an sie hinzugeben, sondern nur den lebendigen Geist in ihr aufzusuchen und an diesem unser inneres Leben zu beleben, zu stärken und zu bilden. Diese philosophische Untersuchung darf jedoch in ihrer Freiheit und Selbstständigkeit nicht sich ihrer

selbst überheben. Die Geschichte lehrt den Philosophen, daß er die Ausbildung seiner Wissenschaft und vorzüglich die Freiheit, mit welcher er die Reflexion als inneres Auge gebraucht, dem Christenthum verdankt, ohne welches die griechische Philosophie sich nie soweit entwickelt haben würde: er kann also nie gegen das Christenthum undankbar seyn, und sich von dessen Geiste entfernen. Wird ihm auch klar, daß die Form desselben noch unvollkommen und eigentlich der Religion fremd ist, und sollte es ihm auch wünschenswerth erscheinen, daß wir uns mehr nach Art der Griechen einem ästhetischen religiösen Leben näherten: so wird er doch immer, von der Geschichte erinnert, sich wieder an dasjenige anschließen, was uns nach dem geschichtlichen Gange jetzt möglich, förderlich und natürlich ist.

So ist also unser ganzes religiöses Leben, selbst in seiner freiesten Entwicklung in der philosophischen Speculation auf die Geschichte gegründet und mit ihr auf das innigste verwachsen. So wie die Pflanze mit Blättern, Zweigen, Stamm und Wurzeln aus der nährenden Erde hervorgeht, und auf ihr fest gegründet die zarte Blüthe dem himmlischen Sonnenlicht ihren Kelch entfaltet: so ruht auch unser religiöses Leben auf dem befruchtenden Boden der Geschichte, und entwickelt sich nur von ihr getragen und gestützt zur freien geistigen Schönheit.

Die Theologie hat den Zweck, die Menschen zur Religion zu führen und zu bilden. Die christlichen Theologen sind nach dem Verhältniß unserer Zeit, was die alten Priester nach dem

Verhältniß der ihrigen waren. Wer des Anderen Erzieher und Führer seyn will, muß ihm an Kraft und Einsicht überlegen seyn. Zuvörderst also sollten die Theologen die Anderen übertreffen in Frömmigkeit und innerer Fülle des religiösen Lebens, so daß ihnen nicht nur nichts fremd wäre auf dem Gebiet der Religion, sondern daß sie auch neue Bahnen brechen, neue Ansichten eröffnen könnten. Jedoch macht eine solche Virtuosität noch nicht den Theologen aus, und durch besondere Naturgaben kann gar mancher Andere hierin das Uebergewicht gewinnen. Die Einsicht ist es, welche eigentlich den Theologen macht, und die ihm selbst über den, der ihm an Kraft überlegen ist, ein Uebergewicht anderer Art verschafft, und ihn in den Stand setzt, Erzeugungen des religiösen Geistes, welche seiner Natur versagt sind, zu verstehen und zu beurtheilen, und ein fremdes religiöses Leben zu beherrschen und in der rechten Bahn zu erhalten. Diese Einsicht ist aber nichts als das *höhere klarere Bewußtseyn des religiösen Lebens*, in dem wir begriffen sind. Den Weg, dem wir auf dem Gebiete der Religion wandeln, soll der Theolog mit klarem Blick erkennen und übersehen, um die darauf Wandelnden richtig zu leiten, vor Abwegen zu warnen und die Hindernisse hinweg zu räumen. Je freier und geistiger das religiöse Leben ist, desto freier und klarer muß dieses Bewußtseyn von der Religion seyn, welches vom Theologen gefordert wird. Religionen, wie die alte Welt hatte, die mehr im dunkeln Gefühle bestanden, verlangten nicht einen solchen Grad von Bewußtseyn, wie die mosaische Reli-

gion und noch mehr die christliche; und in unserer Zeit, wo die geistige Entwicklung unstreitig noch viel höher gestiegen ist, als in der urchristlichen Zeit, muß auch die Anforderung an die Theologie gesteigert seyn. Eigentlich giebt es nur eine *christliche Theologie*, weil die christliche Religion die vollkommenste und geistigste ist, und das ganze Gebiet des menschlichen Geistes beherrscht.

Ganz natürlich theilt sich die Theologie in die *wissenschaftliche* und *praktische*. Jene hat die Erforschung der Religion zum Gegenstand, diese die Erziehung und Bildung der Menschen zur Religion; und beide verhalten sich zu einander, wie Theorie und Kunst. Die wissenschaftliche Theologie, bei welcher wir vor der Hand stehen bleiben, ist wieder verschieden nach den beiden Elementen, aus welchem das religiöse Leben besteht: sie ist nämlich erstens *philosophisch*, in so fern sie die Anlage des Menschen zur Religion und die allgemeinen religiösen Ideen, welche der Vernunft überhaupt angehören, erforscht; zweitens *historisch*, in so fern sie die Erscheinungen der Religion in der Geschichte zum Gegenstand hat. Theils nach der Verschiedenheit der Gegenstände, theils des Standpuncts und der Betrachtungsart theilt sich auch diese wieder in verschiedene Zweige. Sie ist entweder *vorchristliche*, d. h. *heidnische* und *jüdische* Religionshistorie, oder *christliche*. Sodann betrachtet sie die Erscheinung der christlichen Religion entweder im Ganzen nach ihrem pragmatischen Zusammenhang, und ist so *allgemeine christliche Religionshistorie*, oder sie betrachtet dieselbe von

einzelnen Seiten, die dogmatische Entwicklung derselben in der *Dogmengeschichte*, welche die *biblische Dogmatik*, die gewöhnlich sogenannte *Dogmengeschichte* und die *Symbolik* begreift, und die kirchliche Entwicklung derselben in der *Kirchen- und Cultusgeschichte*. Das philosophische und historische Element in ihrer Vereinigung bilden die *systematische Theologie*, welche zuerst in der *Dogmatik* die Darstellung der religiösen Wahrheit, wie sie Vernunft und Geschichte an die Hand geben, in ihrer Uebereinstimmung, nach der besten Ueberzeugung, wie sie die jedesmalige Bildung der Zeit möglich macht, versucht, und sodann die Vertheidigung derselben gegen die Ungläubigen in der *Apologetik* und gegen die anders denkenden Confessionen in der *Polemik* unternimmt. Parallel mit der eigentlichen Theologie geht die *Moraltheologie*, welche ebenfalls erst *philosophisch* die allgemeinen Principien der Ethik aufsucht, dann die *Geschichte* derselben, besonders die christliche erforscht, und endlich *systematisch* die christliche Ethik nach Vernunft und Geschichte aufstellt. Diesen Nebenzweig der Theologie lassen wir außer dem Kreise unserer Betrachtung liegen, und bleiben bei der eigentlichen Theologie stehen, für welche wir nach ihren verschiedenen Theilen den Standpunct und das Verfahren vorzeichnen, welche uns nach unserer Ansicht die richtigen scheinen.

Zweites Kapitel.

Von der philosophischen Theologie.

Vom ersten Anbeginn an ist die christliche Religion mit der Philosophie in Verbindung gesetzt worden. In der reinsten geistigsten Gestalt, welche die Zeit zuließ, trug Jesus die göttliche Wahrheit den Aposteln vor, ohne alle Klügelei und Menschenweisheit; das Licht des religiösen Lebens, das er in sich trug, ließ er hell und rein leuchten, ohne das gefärbte Medium eines künstlichen Systems. Aber schon die Apostel konnten den flüchtigen Geist nicht anders fassen, als in Begriffen und Meinungen, die einen, ungebildeten, in jüdischen Nationalbegriffen, die andern, gebildeten, in philosophischen. Im Evangelium Johannis sehen wir das Christenthum mit der alexandrinisch-jüdischen Philosophie verbunden, besonders aber die Idee der Göttlichkeit Jesu durch den Begriff vom Logos ausgedeutet, an welchem Philosophen auch der Apostel Paulus Theil hat, obschon er jenen Kunstaussdruck nicht kennt. Eine gewisse Philosophie hat diesen Apostel auch geleitet in Ausbildung seines Systems der christlichen Rechtfertigungslehre, wiewohl gerade keine fremden philosophischen Begriffe dadurch ins Christenthum hineingetragen sind. Am weitesten gingen in der philosophischen Behandlung desselben die Gnostiker, welche ihm die ganz fremde und dessen einfachen Geist widerstreitende orientalische Emanationslehre aufdringen wollten, welswegen sie auch, obschon Manche unter ihnen in anderer Hinsicht den Geist des Christenthums richtig gefaßt ha-

ben mochten, mit Recht als Ketzer ausgeschlossen wurden. Wie sehr die alexandrinischen Kirchenväter, besonders *Origenes*, sich einer philosophischen Behandlung der Theologie beflissen, wie sehr sie aber auch das Christenthum durch Einmischung fremder, besonders Platonisch-myistischer Lehren, verunreinigten, ist bekannt genug, obgleich sie auf der anderen Seite wieder durch den Geist der freien Forschung und der selbstständigen Ansicht sehr vortheilhaft gewirkt haben. Eben so war es ein gewisser philosophischer Geist, welcher den *Augustinus* bei seiner systematischen Behandlung der Theologie leitete, obschon man nicht behaupten kann, daß er ein fremdes System auf das Christenthum angewandt habe: es war aber *philosophische Consequenz*, die ihn zu offenbar übertriebenen Behauptungen hinriß. So wie nach ihm die christlichen Lehrer sich zum Nachbeten und groben Traditionsglauben hinneigten, war auch der philosophische Geist von ihnen gewichen, und mit ihm der theologische: fortan gab es eigentlich gar keine Theologie mehr. Der Aberglaube, von den Päpsten genährt und nach Gutbefinden sanctionirt, beherrscht nun die Kirche. Erst die in der Scholastik wieder erweckte Aristotelische Philosophie gab der christlichen Kirche wieder eine Theologie. Aber Alles warf sich auf den Formalismus hin, und es war fast nur die verständige begriffsmäßige Bearbeitung der Tradition und Kirchenlehre, was die Scholastiker beschäftigte. Die Platonische Philosophie wurde wenig auf die Theologie angewandt; wie viel sie aber zur Verbreitung des neuen Lichtes gewirkt habe, ist vielleicht noch

nicht genug erkannt. Hätte sich der protestantischen Theologie bald eine lebendigere Philosophie bemächtigen können, statt des leeren steifen Formalismus, so würden wir auch schnellere Fortschritte derselben gewahr werden. Die Revolution aber, welche die Theologie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts erfahren, ist hauptsächlich von der Zeitphilosophie angeregt und geleitet worden. Und in diesem Augenblick giebt es wenige Theologen, welche nicht entweder noch nach den Ansichten der Kantischen Philosophie die Theologie behandelten, oder die neueren Fichtischen und Schellingischen Philosopheme darauf anwendeten. Welche verschiedene Gestalt aber die christliche Religion durch diese Behandlungen gewinne, liegt am Tage. Die Kantischen Theologen finden darin fast nichts als Moral; die anderen tragen pantheistische mystische Ideen hinein. Jene bleiben bei der äusseren Hülle des Christenthums stehen, das allerdings zunächst in sittlicher Gestalt in der Geschichte auftritt, und übersehen den eigentlichen religiösen Geist desselben; diese aber verkehren und verunstalten diesen selbst. Nichts ist dem Christenthum mehr entgegengesetzt, als die pantheistische Ansicht der neueren Philosophen, welche die Welt als die Selbstoffenbarung Gottes ansehen und sie Gott gleichsetzen. Dieser Weltgott ist nicht der Christen Gott, der hoch über der Welt als ihr Schöpfer und Regierer thronet, zu welchem, als dem liebenden Vater, das fromme Gemüth vertrauensvoll aufblickt. Die ächte praktisch religiöse Ansicht geht auch in dieser Lehre verloren: der Gott, der sich in die Welt ergossen hat, kann

nicht als das Ideal der religiösen Heiligkeit gedacht werden, denn er nimmt an dem Bösen Theil; oder wenn man dieß nicht thun will, so muß man die Realität des Bösen läugnen, womit man das Gefühl der Schuld aus unserem Busen tilgt, und alle wahre Frömmigkeit untergräbt, die nur von diesem Gefühle ausgeht. Endlich denkt man sich Gott als die große Substanz der Welt, so ist auch unsere Unsterblichkeit ein leerer Traum: die Seele ist dann nichts als eine der Erscheinungen oder Accidenzen jener Substanz, als eine Welle des großen Oceans, in den sie wieder zurücksinkt; sie hat kein ewiges Seyn *durch* Gott, sondern *in* Gott: ein Gedanke, welcher erhaben scheinen kann, aber eigentlich leer und hohl ist. Raubt man uns das Bewußtseyn unser selbst und das Vertrauen zu unserer Selbstständigkeit, dann sinkt uns auch der Glaube an die Welt und an Gott in Nichts zusammen. Die christliche Grundlehre von einem ewigen Leben jenseits über dieser Welt kann ohnehin mit einer Philosophie nicht bestehen, welche in dieser Welt das wahre Seyn der Dinge findet.

Ueerblicken wir alle die Versuche, das Christenthum mit der Philosophie zu verbinden, so sehen wir zwar fast immer die lebendige Thätigkeit der Theologie daran geknüpft, aber zugleich sehen wir dann eine bunte Reihe von Metamorphosen der christlichen Lehre. Es wird ihr immer mit jeder philosophischen Behandlung ein neues Kleid angezogen, das ihr dann nach einiger Zeit ein neu aufkommendes System wieder abzieht, um ihr ein neues anzulegen. Die philosophischen Behandlungen sind von doppelter

Art, so wie die zum Grund gelegten Systeme. Ist die angewandte Philosophie dogmatischer Art, d. h. faßt sie die Wahrheit anscheinend in ihrem objectiven Gehalt auf, aber doch eigentlich nach subjectiven Voraussetzungen, wie z. B. der Gnosticismus und die Identitätsphilosophie: so kommen dadurch fremde Begriffe in die Religion. Ist sie aber bloß formal, wie die Scholastik, so wird die Religion zu einem geist- und leblosen Geripp ausgebildet, oder die Consequenz führt zu Entwicklungen, welche ihr ebenfalls fremd sind, wie dieses letztere in der Religionslehre des Apostels Paulus und des Augustinus der Fall war. Die einzige Philosophie, deren Anwendung solche Verunstaltungen der Religion nicht mit sich führt, ist die *kritische*, welche es nicht unternimmt, die ewige Wahrheit objectiv zu fassen, sondern, vom anthropologischen Standpunct ausgehend, nur gleichsam historisch dasjenige aufsucht, was der Mensch nach den Gesetzen seiner inneren Natur wissen kann, und was er glauben und ahnen muß. So wie diese Philosophie vor aller philosophischen Einseitigkeit und Willkühr bewahrt, so auch vor jeder theologischen. Sie stellt nicht ein System der Religionslehre auf, welches sie in die christliche Religion hineinträgt, sondern sie zeigt nur die religiösen Ideen auf, die in uns liegen, und bereitet den christlichen Historiker vor, dieselben auch im Christenthum zu finden. Sie giebt den Theologen keine neue Wissenschaft über die Religion an die Hand, sondern verhilft ihm nur zu dem klaren *Bewußt-seyn*, worin wir das eigentliche Wesen der Theologie gefunden haben. Sie unterwirft auch nicht

die Theologie ihrer Herrschaft, sondern läßt ihr die Selbstständigkeit, welche man ihr mit Recht vindicirt. Auf den Principien, welche diese Philosophie nicht schafft, sondern nur aufweist, mag sich die Theologie frei gestalten, und die historische Ausbildung der Religion in sich aufnehmen.

Die sogenannte kritische Philosophie *Kants* hatte eigentlich das Bestreben, das Wissen des Menschen auf diese Weise zu ergründen, es fehlte ihr aber noch der einfache klare Gedanke, daß sie von der inneren Naturbeschreibung oder Anthropologie ausgehen müsse. In der religiösen Ansicht bestrafte sich dieses Mißverständniß besonders auffallend: denn hätte Kant unsere innere Natur richtig beobachtet, so wäre ihm das Gebiet des Glaubens nicht so sehr verhüllt geblieben, und er hätte den Glauben an Gott nicht auf etwas gegründet, was neben ihm im menschlichen Gemüthe liegt, ihm aber nicht zur Grundlage dient. Indem *Fries* der Speculation die anthropologische Wendung gab, erhielten zugleich die erhabenen Ideen der Religion und Aesthetik ihre wahre Stelle, die sie im Gemüth des Menschen behaupten.

Es gehört nicht hieher zu beweisen, daß dieser anthropologische Standpunkt der Philosophie für die richtige Ansicht des menschlichen Wissens der nothwendige und unfehlbare sei, wiewohl es schon durch sich selbst klar genug ist, daß unser Wissen, da es, wie wohl keiner läugnen kann, gewissen Gesetzen unterworfen ist, welche nur, wie das Wissen selbst, in uns liegen können, nur dann mit Sicherheit gebraucht

und ausgebildet werden kann, wenn diese Gesetze gekannt und richtig befolgt werden, was nur durch anthropologische Beobachtung geschehen kann. Aber in Beziehung auf die Religion ist es nöthig, diesen Standpunct und die Nothwendigkeit desselben noch mehr ins Licht zu setzen. Wenn das Bedürfnis erwacht ist, über das Wesen der Religion ins Klare zu kommen: so versteht sich von selbst, daß wir den klaren Begriff von derselben nicht außer uns suchen können. Denn die Geschichte giebt uns nur Mannichfaltiges und Gemischtes, jede Einheit, selbst die, welche wir durch Induction gewinnen, kann nur in uns selber liegen. Wollen wir nun die in uns liegende Idee der Religion nicht nach individuell schwankenden Vorstellungen auffassen, oder uns dabei von den Träumen der Phantasie leiten lassen, suchen wir etwas Sicheres und Festes, was jede Menschenvernunft anerkennen müsse: so giebt es schlechterdings keinen andern Weg, als mit Hülfe der Reflexion unser ganzes inneres Leben der Beobachtung zu unterwerfen, alle Vermögen und Thätigkeiten unseres Gemüthes in ihren gegenseitigen Verhältnissen zu betrachten, und zu sehen, welche Stelle die Religion unter denselben einnehme. Die Beobachtung kann allerdings nicht ohne Schwierigkeit seyn, und keiner kann hoffen, sie alle schon ganz überwunden zu haben; es können auch Irrthümer mit unterlaufen, und manches falsch beobachtet werden. Aber da uns das Vermögen der Selbstbeobachtung gegeben ist in der Reflexion, und da der Gegenstand derselben fest und unverrückbar ist, indem ihn jeder auf die gleiche Weise

in sich trägt: so muß dieses Geschäft bald einen festen Gang gewinnen, und zu einem sicheren allgemein anerkannten Resultate führen. Freilich setzt dieses Geschäft keine gemeine Bildung voraus, es fordert jene Freiheit und Beweglichkeit des Geistes, welche sich nicht nur über Vorurtheile und festgewurzelte Meinungen, sondern selbst über individuelle Ansichten zu erheben weifs, und jene Klarheit, welche sich vom Hellsdunkel mystischer Begriffe oder vom schillernden Glanz bunter Bilder nicht befriedigen läßt, sondern in Allem auf den Grund zu schauen sucht. Auch ist ihr eine Stimmung nicht günstig, welche bloß auf das volle begeisterte Leben in der Religion gerichtet ist, und über diese eben so wenig philosophirt und geforscht wissen will, wie über den Enthusiasmus der Liebe und Poesie. Aber diese Stimmung steht dem Jüngling wohl an und dem ungebildeten Naturmenschen, nur nicht dem gebildeten Manne, der sein Leben nicht von dunkeln Regungen, sondern von klarer Besonnenheit beherrschen lassen soll. Noch weniger aber ziemt sie dem, der an Wissenschaftlichkeit Anspruch machen will: die Begeisterung soll ihm nicht fehlen, aber wir verlangen, daß sie in ihm nicht das Gleichgewicht der Geisteskräfte störe, und daß er sich davon Rechenschaft geben könne. Man glaube ja nicht, daß das religiöse Gefühl an Lebhaftigkeit und Wärme verliere, wenn man mit klarer Besonnenheit darum wisse; denn sonst müßten Helden, Dichter und Künstler den Schwärmern an Begeisterung nachstehen, weil sie dieselbe mit Besonnenheit beherrschen. Das ist eben der groÙe Gewinn, den

diese Philosophie der Theologie bringt, daß sie ihr neben der Sicherheit und Klarheit des Verfahrens die Begeisterung und ideale Ansicht bewahrt. Ohne sie wird die Theologie entweder dem geistlosen Materialismus und Unglauben oder der Schwärmerei und dem spielenden Mysticismus zur Beute, wie uns auch wirklich die Erfahrung lehrt. Unsere heutigen Theologen gehören *fast* alle entweder in die Klasse der ideelosen ungläubigen Kritiker und steifen positiven Systematiker, oder in die Klasse der Mystiker: nur wenige, welche mehr oder weniger sich unserer philosophisch-kritischen Ansicht nähern, verbinden das Gute beider Klassen: die Besonnenheit der ersteren, und die Wärme und Begeisterung der letzteren. Besonders aber leistet diese Ansicht der Theologie den Dienst, daß sie zur richtigen und fruchtbaren Behandlungsart der Geschichte vorbereitet. Wie wichtig aber für unser religiöses Leben die Geschichte sei, haben wir gesehen: ohne mit ihr im richtigen gesunden Zusammenhang zu stehen, muß es unfehlbar verkümmern oder auf Abwege gerathen. Jede Theologie, welche nicht anthropologisch begründet ist, wird in der Behandlungsart der Geschichte fehlen. Wer die religiösen Ideen verkennt und verachtet, kann in der Geschichte der Religion nichts als Meinungen und Träume finden. Wer die geschichtliche religiöse Ueberlieferung materiell als gegebene Glaubenssache annimmt, kann unmöglich den lebendigen Geist der Religion auffassen. Der Mystiker wird die Geschichte drehen und deuten nach seinen dunkeln Begriffen, und eigentlich keinen Gewinn von der Geschichte haben,

haben, da er nichts in ihr lieset, als was er in sich selbst findet. Der ächt kritische Theolog aber wird in dem gegebenen Material der Geschichte das Lebendige und Geistige die Idee auffassen, und aus demselben kräftige Nahrung ziehen.

Drittes Kapitel.

Von der historischen Theologie im Allgemeinen.

Wenn es wahr ist, daß unsere religiöse Bildung auf der Geschichte ruht, so muß unstreitig auch unsere Theologie historisch seyn. Demungeachtet — sollte man es glauben? — hat sich die Theologie erst das Recht der historischen Forschung erkämpfen müssen, und sieht sich dasselbe noch immer streitig gemacht. Zwar läugnet kein Mensch den Vortheil, den sie von der kritischen Beleuchtung der Kirchengeschichte gezogen hat: dadurch ist der Protestantismus vorbereitet und der Sieg desselben hauptsächlich mit entschieden worden. Mit großem Fleiß und Erfolg ist auch seitdem die Kirchengeschichte unter uns bearbeitet worden, und wir halten sie für einen Spiegel, in dem wir uns zu unserer Warnung beschauen, für ein reiches mannichfaltiges Gemälde des religiösen Lebens, an welchem wir uns erbauen und erwärmen können. Wir verfolgen nun in der Kirchengeschichte die Entwicklung der christlichen Religion bis dahin, wo wir auf die Quelle und den Anfangspunct derselben treffen, und bis dahin sind alle ungetheilt bei der Forschung; aber den Ursprung des Christenthums selbst, die Geschichte Jesu, wollen Viele, und

zwar aus verschiedenen Gründen, der geschichtlichen Untersuchung entzogen wissen. Ehe wir diese Gründe anhören, kann uns diese Zumuthung nur als Willkühr vorkommen. Die Geschichte ist eine Kette von Begebenheiten, welche in nothwendiger Verbindung mit einander stehen; verfolge ich die Kette bis zu ihren letzten Gliedern, so kann ich diese nicht willkürlich ausschliessen, sondern werde sie ebenfalls mit betrachten müssen. Oder wenn ich einem Strom in seinem Laufe aufwärts forschend folge, so werde ich nicht vor seiner Quelle stehen bleiben, sondern auch diese, und mit vorzüglicher Wifsbegierde, erforschen. Welches können die Gründe seyn, die uns zu diesem Stillstand nöthigen sollen?

Es sind drei verschiedene Ansichten, nach welchen das Urchristenthum nicht in die historische Forschung gezogen werden soll. Wir beginnen mit derjenigen, welche der geschichtlichen am meisten entgegengesetzt ist, und welche gleich gegen die Begründung einer solchen historischen Forschung in der kritischen Behandlung der heiligen Bücher protestirt. Davon hängt allerdings die ganze historische Theologie ab, denn ohne Quellenkritik giebt es keine sichere Forschung. Seit der Reformation, besonders aber seit den letzten Jahrzehnten, haben die protestantischen Theologen einen unendlichen Fleiß auf diese Kritik verwandt, und sie ist der Hauptgegenstand der Forschung in den neuesten Zeiten: all dieses Streben und Bemühen sollte also nach dieser Ansicht nicht nur vergeblich, sondern auch schädlich und untheologisch gewesen

seyn? Ohne die stärksten und überzeugendsten Gründe möchte dieses schwer zu glauben seyn.

Diejenigen, welche gegen die Kritik der heiligen Bücher eingenommen sind, fürchten dadurch das göttliche Ansehen derselben untergraben zu sehen. Es erschreckt sie nämlich, daß die Kritik manchen biblischen Büchern die Aechtheit abgesprochen hat, wie z. B. den mosaischen. Sie glauben, daß, wenn Mose nicht mehr als Verfasser derselben gelte, auch die Göttlichkeit derselben umgestoßen sei. Es möchte aber schwer seyn, hierbei auf einen sicheren festzuhaltenden Begriff zu kommen. Hängt denn die Göttlichkeit eines Buchs an dem Namen des Verfassers? Dann wäre ja das Göttliche gerade recht menschlich, es wäre nämlich persönlich und individuell: es stände noch tiefer, als die menschliche Wahrheit, welche ja vom Besonderen ganz unabhängig seyn soll. Man scheint dabei diesem Gedankengang zu folgen. Mose genoß göttliche Offenbarung, und stand in unmittelbarem Verkehr mit Gott; hat er nun die Bücher, welche den Inhalt und die Geschichte dieser Offenbarung überliefern, nicht geschrieben, so ist die Wahrscheinlichkeit dieser Ueberlieferung unsicher gemacht. Es ist also eigentlich ein *historischer* Verlust, den man betrauert, wenn sich aus kritischer Untersuchung ergibt, daß wir statt einer gleichzeitigen Relation spätere Sagen und Mythen haben. Allein dieser Verlust ist eigentlich Gewinn, wenn die Kritik Recht hat: denn statt eines historischen Vorurtheils und Wahns giebt sie uns historische Wahrheit; und wir hoffen doch, daß man das Ansehen der Offenbarung nicht auf Unwahrheit

gründen werde. Die Gegner der Kritik hätten, statt über dieselbe zu schreien, nichts weiter zu thun, als sie mit historischen Gründen zu widerlegen, wofür ihnen jeder Wahrheit liebende Theolog nur Dank wissen könnte. So lange dieß aber nicht geschieht, möge man sich mit der Erwägung trösten, daß die Offenbarung auf keine Weise durch die kritische Verwerfung der mosaischen Aechtheit des Pentateuchs verlieren kann. Enthält derselbe göttliche Offenbarung, so muß sie gelten auch ohne die Autorität des Verfassers. Nicht darum, weil sie Mose vorgetragen hätte, wäre sie eine solche, sondern weil er sie in ihrer göttlichen Wahrheit vorgetragen hätte. Das Urtheil über ihre Glaubwürdigkeit ist also gar kein historisches, sondern ein religiöses, d. h. ideales. Was man aber eigentlich zu beklagen scheint, ist, daß nach der neueren kritischen Ansicht die wunderbare Geschichte dieser Offenbarung verloren geht. Man wird hiernach nicht mehr glauben, daß Mose mit Jehova gesprochen, daß er aus seinen Händen die Gesetztafeln empfangen, daß die siebenzig Aeltesten den Gott Israels geschaut haben u. s. w. Aber dieser Wunderungsglaube ist ganz unabhängig von jener Kritik. Die Vertheidiger des Pentateuchs selber suchen die Wunder auf die Seite zu schaffen, nur auf eine willkührlichere Weise, als die Anderen. Dieser Unglaube gründet sich auf eine erleuchtete und reinere Ansicht von Gott und göttlichen Dingen, welche wir der höheren philosophischen Bildung unseres Zeitalters verdanken, und wornach wir es für Aberglauben halten müssen, zu wähnen, daß Gott in der Materie erscheine.

Weit gefährlicher scheinen ähnliche Resultate der Kritik über die neutestamentlichen Bücher. Man zweifelt schon ziemlich allgemein an der Integrität der Evangelien, und die Untersuchung könnte leicht hierin noch weiter gehen, und sie für später aufgezeichnete Sagen von der Geschichte des Urchristenthums erklären. Wird dadurch nicht die Grundlage der christlichen Religion umgestürzt? Wird uns nicht die Quelle der göttlichen Offenbarung geraubt, aus welcher wir die Wahrheit schöpfen? Laßt uns die Sache unbefangen betrachten! Die Evangelien enthalten die Lehre und die Geschichte Christi. Was die erste betrifft, so kommt ihr eine zwiefache Wahrheit zu, die historische und religiöse: sie ist entweder treu überliefert, oder sie fordert religiösen Glauben, sie bewährt sich dem frommen Gemüth als göttliche Offenbarung. Diese Wahrheit ist von jener ganz unabhängig: mag sie Jesus gelehrt haben oder nicht, sie trägt ihre Gültigkeit in sich selbst. Ist die Einheit und Heiligkeit Gottes darum mehr wahr, weil sie Jesus verkündigt hat? Keinesweges! Sein Name kann zu der Wahrheit dieser Ueberzeugung so wenig etwas hinzufügen, als etwas davon hinwegnehmen, und hätte er sie geläugnet, so würden wir ihm nicht glauben. Als Quelle der göttlichen Offenbarung haben also die Evangelien dieselbe Glaubwürdigkeit, sie mögen von den Aposteln und den Gehülfen derselben verfaßt seyn oder nicht. Die historische Wahrheit der christlichen Lehre hingegen, die uns keinesweges gleichgültig ist, scheint allerdings von der Glaubwürdigkeit der Erzähler abzuhängen. Ein Matthäus und Johannes konnte sie uns treuer über-

liefern, als ein Christ zu Ende des ersten Jahrhunderts, welcher nur aus der Tradition schöpfen konnte. Aber diese historische Wahrheit wird nicht dadurch festgestellt, daß wir uns der historischen Untersuchung darüber enthalten, dieß wäre ein ganz neues, aber freilich bequemes Mittel historische Wahrheit zu erhalten. Es gilt hier wieder nur historische Untersuchung gegen historische Untersuchung: findet man es unwahr, daß die Evangelien nicht Relation der Augenzeugen seyn sollen, so *beweise* man das Gegentheil durch historische Gründe. Die historische Wahrheit der Lehre Jesu hängt aber auch gar nicht allein von den Verfassern der Evangelien ab. Man kann die angeblichen annehmen, und sieht sich doch in große Schwierigkeiten verwickelt, wenn man die wahre Lehre Jesu aus denselben ausmitteln will. Es läßt sich gar nicht verhehlen, daß die Lehre Jesu von den Evangelisten sehr verschieden und zweideutig vorgetragen wird. Nach Johannes war sie eine andere, als nach den drei ersten Evangelien. Diese Verschiedenheiten lassen sich nur durch historische Kritik aufheben, wir müssen erkennen, daß die Apostel die Lehre Jesu verschieden aufgefaßt haben, daß wir uns also mit ihrer Auffassungsart nicht begnügen können, sondern durch Vergleichung und Ausscheidung das, was wir suchen, auszumitteln haben. Halten wir nun die Evangelien für spätere Relationen, so ist es ungefähr dasselbe Verhältniß, auch so ist uns die Lehre Jesu in einem fremden Medium gegeben, und ein Ausmittlungsverfahren nothwendig gemacht.

Die Geschichte Jesu ist nun das zweite, was

hier in Betrachtung kommt. Es ist bei Beurtheilung der historischen Glaubwürdigkeit einer Relation gar nicht gleichgültig, ob sie von Augenzeugen und Zeitgenossen herrühre oder nicht; indessen müssen wir immer noch zu dieser äusseren Kritik die innere hinzufügen, und untersuchen, ob die Referenten die Geschichte treu und richtig berichtet haben. Bei Anwendung dieser inneren Kritik nun auf die Evangelien sehen wir uns, auch bei Voraussetzung der Aechtheit derselben, ebenfalls in grosse Schwierigkeiten verwickelt. Wir finden gar zu vieles Widersprechende, Lückenhafte, Räthselhafte und Geheimnißvolle in der evangelischen Geschichte. Auch hier stehen die drei ersten Evangelien mit dem Evangelium Johannes in bedeutenden Differenzen, so daß es sogar zweifelhaft wird, wie lange das Lehramt Jesu gedauert habe. Die Wunder können heut zu Tage nur noch Wenige als solche annehmen, und es hat grosse Schwierigkeit, die wunderbare Ansicht von dem eigentlichen Factum zu trennen, und es begreiflich zu finden, daß die Apostel Wunder gesehen haben sollen, da, wo keine waren. Genug, es fehlt sehr viel, daß sich diese angeblich gleichzeitigen Relationen innerlich als solche bewährten, und daß sie uns die Geschichte Jesu so überlieferten, wie wir sie ohne weiteres annehmen könnten. Auch hier muß ergänzt, beichtigt, erklärt, vermuthet werden. Nach der Ansicht derer nun, welche die Evangelien für spätere Relationen halten, wird in der Sache nichts verändert, als daß eine Geschichtserzählung, welche grösstentheils nicht den Charakter einer gleichzeitigen hat, auch ihrem Ursprung

nach nicht als eine solche angesehen, und das Mißverhältniß, das nach der gewöhnlichen Ansicht zwischen dem Charakter der Referenten und dem ihrer Relationen besteht, auf sehr natürliche Art gehoben wird. Will man aber diese freiere kritische Ansicht nicht gelten lassen, so ist eben weiter kein Rath, als daß man durch historische Untersuchung das Gegentheil beweise.

Die historische Behandlung der Bibel ist eine nothwendige Folge der Anerkennung derselben als einziger und höchster Quelle der religiösen Wahrheit. Um diese nämlich aus ihr zu schöpfen, müssen wir sie verstehen, und ohne Forschung giebt es kein Verständniß derselben. Bibelforschung war die Mutter des Protestantismus. Das Lesen der Schrift in der Ursprache, eine geläuterte Auslegung, ja selbst eine freiere Ansicht von dem Werth und der Aechtheit einzelner Bücher waren die Bedingungen oder unmittelbaren Folgen jener großen Revolution, deren Segnungen wir noch jetzt genießen. Wollte man behaupten, daß Gelehrsamkeit und Kritik zum Verständniß der Schrift überflüssig sei, und das fromme natürliche Gefühl schon allein dazu hinreiche, um die Wahrheit darin zu entdecken: so würde man von den Reformatoren selbst widerlegt werden, welche auf die Uebersetzung und Erklärung der Bibel so vielen Fleiß verwandten. Die Lutherische Uebersetzung allein ist Denkmal und Vorbild der gelehrten Behandlung der Bibel. Der Wahn, als ob Luther und seine Mitarbeiter schon alles hierin vollendet hätten, bedarf wohl nicht der Widerlegung. Wer aber glaubte, daß man die Bibel erklären könnte, ohne sich in jene

gefährlichen kritischen Untersuchungen einzulassen, würde nur seine Unbekanntschaft mit philologischer und historischer Forschung verrathen. In der Geschichte hängt alles nothwendig zusammen. Keine Erscheinung steht für sich abgesondert, und kann bloß aus sich selbst verstanden werden. Jedes zu erklärende Buch findet bloß seinen Commentar in seiner Zeit, und muß im Zusammenhang mit derselben betrachtet werden. Gern wollen wir zugeben, daß die Religion Jesu einzig und über alles erhaben dastehe; aber indem sie uns in Schrift und Begriffen ihrer Zeit überliefert ist, muß sie geschichtlich angesehen und verstanden werden. Nur wenn sie uns in einem überirdischen Medium mitgetheilt wäre, dann würde sie aus dem geschichtlichen Zusammenhang heraustreten; aber dann würden wir sie auch nicht verstehen. Schon daß die historische Forschung seit der Reformation, wo sie begann, diesen Entwicklungsgang genommen hat, in dem sie jetzt begriffen ist, kann als ein Beweis gelten, daß dieser nothwendig ist. Ein ganzes Zeitalter kann in seinem Streben nicht ganz irren, dieses kann einseitig seyn, aber gewiß nicht ganz falsch und verwerflich.

Der Unbefangene wird leicht einsehen, daß diese Gegner der historischen Behandlung der Bibel eigentlich nicht wissen, was sie wollen. Es ist ihnen lediglich um die Rettung der Vorurtheile zu thun, in denen sie befangen sind. Sie können sich nicht zu einer geistigen Ansicht und Verehrung der Bibel erheben, und hängen am Buchstaben und an der Materie derselben. Wer ihnen nun an diesen rüttelt, der, glauben

sie, erschüttert das göttliche Ansehen derselben. Als wenn das Göttliche überhaupt erschüttert werden könnte, und von irgend einem menschlichen Versuch Gefahr zu fürchten hätte!

Ganz entgegengesetzt ist die Ansicht derer, welche aus zuweitgetriebener historischer Skepsis die geschichtliche Behandlung des Urchristenthums für unstatthaft erklären. Sie halten die Evangelien für eine spätere mythische Relation, und stützen sich auf die richtige Behauptung, daß geschichtliche Forschung sich auf geschichtliche Relation gründen müsse, ohne welche sie in der Luft schwebe, und in eitle Conjectur ausarte. Wer weiß, sagen sie, welchen Ursprung das Christenthum gehabt hat, und ob nicht wenigstens der erste Anstoß und Keim viel unbedeutender war, als die evangelische Geschichte ihn darstellt. Es ist vielleicht mehr das Werk eines ganzen Zeitalters oder einer Secte, als eines einzigen Mannes. Es bleibt uns daher nichts übrig, als die evangelische Geschichte, wie sie vor uns liegt, als die mythische Ansicht einer späteren Zeit von dem Ursprung der christlichen Religion zu betrachten. Sie ist in sofern auch geschichtliches Document, aber nicht für das Urchristenthum, sondern für diese spätere Periode des Christenthums. — Wirklich können wir uns nicht verhehlen, daß diese Ansicht viel Scheinbares hat. Wie oft verlieren wir in der geschichtlichen Behandlung der Evangelien den Faden, wie schwer ist es, das geheimnißvolle Dunkel, das auf so manchem ruht, zu zerstreuen, und wie vieles macht eher auf symbolisch-mythische Bedeutung, als auf geschichtliche, Anspruch! Wer weiß es nicht,

dafs die Auferstehung Jesu mehr Beweis seiner Göttlichkeit und als Symbol und Gewähr der Auferstehung der Christen betrachtet wird, denn als eigentliches geschichtliches Factum? Kommen wir mit der geschichtlichen Ansicht zu diesem Factum hinzu, so treten wir eigentlich auf einen andern Gesichtspunct, als in der Relation selbst gegeben ist. Sehr viele andere Erzählungen haben fast gar kein geschichtliches Interesse, wenn wir von der Wunderansicht der Evangelien abgehen. Die Verklärung Jesu z. B. ist an sich, ohne das Wunder, welches die Evangelisten darin finden, von fast gar keiner Bedeutung. So die meisten Heilungen und die wunderbaren Speisungen; wenigstens ist das Geschichtliche, welches darin liegt, von keiner grofsen Erheblichkeit. Auch das Schwankende und Abweichende in der Darstellung der Lehre Jesu spricht für diese Ansicht. Demungeachtet können wir ihr nicht beitreten, aus folgenden Gründen.

Die Relation hat zuvörderst doch keinen rein mythischen Charakter: der Mythos ist nur auf die geschichtliche Sage aufgetragen, und es finden sich ganz ächt geschichtliche Züge. Man erinnere sich nur an Bemerkungen, wie jene des Johannes, dafs die Jünger die Bedeutung des Einzugs Jesu in Jerusalem erst hinterher begriffen hätten. Hier finden wir Ansicht und Urtheil der Zeitgenossen angegeben. Dergleichen mehr findet sich vorzüglich im Evangelium Johannis. Sodann haben wir an den Paulinischen Briefen, gegen deren Aechtheit, wenige ausgenommen, keine historische Zweifelsucht etwas aufzubringen vermag, einen ganz sicheren Moment der urchristlichen

Geschichte, der sich nahe an die Geschichte Jesu selbst anschliesst. Hier können wir ganz festen Fuß fassen, und von da den Schritt wohl weiter wagen, wenn auch nicht mit vollkommener Sicherheit; ja wir sind durch eine sehr natürliche Wißbegierde genöthigt, weiter zurückzugehen, und sollte es auch nur mit Hülfe der Vermuthung geschehen können. Und hier ist die Vermuthung erlaubt, weil sie eine historische Basis hat. Das Paulinische Christenthum läßt sich als die Wirkung betrachten, für welche die Ursache aufzusuchen ist.

Schwankend und zweideutig, wie ihre ganze Theologie, ist die Ansicht einiger Neueren, daß die Geschichte des Urchristenthums darum nicht Gegenstand der Historie seyn könne, weil sie eine symbolische ideale Bedeutung habe. Es ist schwer für den Uneingeweihten, deutlich zu machen, was diese Theologen wollen, und wie sie sich zu den andern Parteien verhalten. Sie scheinen gewissermaßen in der Mitte zwischen beiden zu stehen. Sie sprechen mit den Worten der ersten, scheinen sie aber nicht eigentlich zu nehmen, und sich etwas zum Skepticismus der zweiten zu neigen. Ihre Ansicht ist auch mystisch, aber nicht nach einem festen historischen Standpunct, sondern sie legen in die christliche Geschichte die Ideen ihrer Dogmatik, welche halb aus der alten orthodoxen Kirchenlehre, halb aus der neueren Philosophie entlehnt ist. Sie treiben ein ähnliches Unwesen, wie die allegorisch mystischen Exegeten, das Gesetz ihrer Auslegung ist ihre Willkühr. Aber eben deßwegen ist auch ihre Sache ganz verwerflich, und wird bald vorüber-

gehen. Sie setzen sich gegen den ächten Geist des Protestantismus, und rauben ihm die feste historische Basis, ohne welche er entweder in Schwärmerei oder in Katholicismus ausarten muß. Wir wollen allerdings, daß die Geschichte Jesu in idealer Bedeutung aufgefaßt werde, aber nach den Ideen, welche objectiv darin liegen, und von Allen auf die gleiche Weise anerkannt werden.

Wir versuchen es, den Standpunct und die Grundzüge dieser ächt symbolischen Ansicht, welche mit der historischen zusammenfällt, anzugeben. Jede Geschichte ist symbolisch, d. h. Ausdruck und Abbild des menschlichen Geistes und seiner Thätigkeit; es wird auch kaum einen Theil der Geschichte geben, welcher nicht für das höhere geistige Leben des Menschen, nämlich für dessen ideale Richtung, Bedeutung hätte, jedoch wird der Religionsgeschichte immer die meiste ideale Bedeutung zukommen, weil sie sich fast ganz im idealen Gebiet bewegt und gleichsam reines Werk der höchsten Geistesthätigkeit des Menschen ist. Da nun aber die evangelische Geschichte nicht in rein historischer Gestalt uns überliefert, sondern von den Referenten theils mit ihrem Urtheil begleitet, theils auch nach ihrer Ansicht etwas umgebildet ist in den darin vorkommenden Mythen: so giebt es eine doppelte symbolische Ansicht derselben, eine kirchlich positive, und eine rein menschlich religiöse. Die wunderbaren Erzählungen der Evangelien müssen zunächst vom Standpunct der Referenten aus betrachtet werden, als Symbole der Ideen, die sie in der Geschichte des Urchristenthums fanden; in diesen Ideen muß dann das zeitliche Ele-

ment geschieden werden vom ewigen religiösen, und mittelst des letzteren werden diese Symbole auch für uns eine mehr oder weniger fruchtbare Bedeutung haben. Die wunderbare Zeugung und Geburt Jesu gehört in diesen Kreis zeitgemäßer Symbolik. Christus ist vom heiligen Geist ohne Zuthun eines Mannes im Schoße einer reinen Jungfrau erzeugt, ist die Idee des göttlichen Ursprungs der Religion und der göttlichen Würde Jesu nach einer zeitlich verständigen Ansicht dargestellt. Wir wissen, daß das Ideale in der Natur erscheint, ohne daß wir dabei die Gesetze der Natur aufgehoben denken müssen: es ist gleichsam die höchste Blüthe des Natürlichen, und es kann desselben als seines Trägers nie entbehren. Oder bestimmter ausgedrückt: die ideale Ansicht und die natürlich verständige liegen mit gleicher Nothwendigkeit im Menschen, und er kann sich über letztere erheben, aber sie nicht umstossen und verkehren. In jener idealen Ansicht vom Ursprunge des Christenthums können wir mit den Evangelisten wohl übereinstimmen, aber unser Verstand sträubt sich gegen die andere Ansicht. Daher ist es auch gekommen, daß diese Erzählungen dem Zweifel und selbst dem Spotte zum Gegenstand geworden sind. Die Schuld lag an den Erzählungen selbst, weil sie das Ideale nicht in Uebereinstimmung mit dem Natürlichen, d. h. nicht in rein ästhetischer Gestalt enthalten; doch auch in der fehlerhaften Behandlung der Theologen, welche sie, gegen den Geist der Zeit, als Geschichte geltend machen wollten. Die ästhetische Gestalt können wir ihnen nicht geben, und somit den Zweifel niederschlagen, aber die

ideale Bedeutung können wir dadurch heben, daß wir denen, welche es ertragen können, die mythische Beschaffenheit gestehen, und diejenigen, welche noch an der Materie hängen, auf die Idee, als das wesentliche darin, hinlenken. — Die Wunder, welche Jesus verrichtet, stellen die Herrschaft des göttlichen Geistes in ihm über die Natur, die materielle und die böartig geistige, dar, nach den Zeitbegriffen, daß höhere Kräfte die Gesetze der Natur aufheben können, und daß solche geheimnißvolle Wirkungen den göttlichen Geist im Menschen beurkundeten. Diese Begriffe sind für uns ohne Bedeutung, dagegen aber liegt in ihnen die für uns sehr bedeutungsvolle Idee der selbstständigen Kraft des Menschengeistes und die erhabene Lehre des geistigen Selbstvertrauens eingehüllt. „Wenn ihr Glauben hättet, so würdet ihr zu diesem Berge sprechen: hebe dich von dannen hinweg, und er würde sich heben, und nichts würde euch unmöglich seyn.“ Dieser große Spruch Jesu, den allerdings die Evangelisten wundersüchtig verstehen, ist für uns, symbolisch gefaßt, von der tiefsten Wahrheit und enthält die Wurzel der christlichen Religion, in welcher der menschliche Geist erst recht zum Bewußtseyn seiner Freiheit und Kraft erwacht ist, und sich über die ihm untergeordnete Natur erhoben hat. Es ist nur die andere Seite dieser Weltansicht, wenn das Christenthum den Menschen die geistigen Ideale des Reiches Gottes zum Gegenstand ihres Strebens giebt, und sie vom Sinnlichen und Materiellen abzieht, und es ist der Gipfel derselben, wenn Christus lehrt: Gott ist ein Geist. — Das höchste Wunder der evangeli-

lischen Geschichte, die Auferstehung Jesu, ist nach der Ansicht der Apostel der beste Beweis des göttlichen Beistandes, den Jesus genoss, die Verherrlichung seiner hohen Würde, und der erste Triumph seiner göttlichen Sache über die widerstrebende Kraft des Bösen und das Vorzeichen des zukünftigen ewigen und vollendeten Triumphes über das Reich des Satans. Hierin können wir fast ganz mit ihnen übereinstimmen. Es giebt vielleicht kein Factum in der Geschichte, wo das, was wir nach der natürlichen Ansicht Zufall nennen, d. h. die ganz unerwartete Wendung in der Folge der Begebenheiten, deren Gegentheil eben so gut und nach der gewöhnlichen Erfahrung noch viel eher eintreten und wo menschliche Absicht und Thätigkeit sogar keinen Einfluss haben konnte, so entscheidend und folgenreich für die Universalgeschichte gewesen ist, als bei dieser merkwürdigen Begebenheit. An das Christenthum ist die ganze Geschichte der gebildeten Völker geknüpft, ohne die Auferstehung Jesu aber hätten wir kein Christenthum erhalten. Ueberall nun, wo wir auf unser Leben einen entscheidenden Einfluss von aussen erfahren, zumal wenn er nicht bloßes Menschenwerk ist, und wir nicht die Absicht derer, die uns wohl oder übel wollen, darin erblicken (wodurch wir gewöhnlich in die menschliche Stimmung der freundschaftliche Liebe und Dankbarkeit, oder des feindlichen Widerstandes versetzt werden,) fühlen wir uns zur andächtigen Anerkennung der göttlichen Vorsehung aufgefordert, und dieses religiöse Gefühl wird um so lebendiger und stärker, je mehr dabei das geistige Interesse für die höheren Ideale

unseres

unseres Lebens angeregt ist. Höheres giebt es für uns nichts, als die Religion. Demnach erblicken wir in der Auferstehung Jesu *das größte Wunder*, die sichtbare Wirkung und Veranstaltung der göttlichen Weltregierung, als das Bild des Sieges der Wahrheit u. s. w. Ob wir bei diesem Factum die Gesetze der Natur aufgehoben denken oder nicht, ist nicht Sache der religiösen Ansicht, sondern des erklärenden Verstandes: das Wunder bleibt, wenn wir auch eine natürliche Wiederbelebung annehmen. Zweitens sehen die Apostel in der Auferstehung Jesu das Vorspiel und Pfand der Auferstehung der Christen, und hierbei ist der Glaube, daß Jesus wirklich todt gewesen und auf übernatürliche Art wieder belebt worden, wesentlich; aber eben deßwegen ist dieses Symbol für unsere Zeit, wo so viele nichts Uebernaturliches glauben können, nicht mehr recht passend, und dem Zweifel unterworfen, wozu noch kommt, daß wir unmöglich noch an die Körperauferstehung glauben können. — Die Himmelfahrt Jesu ist sein Uebergang zur ewigen Herrlichkeit, oder das Bild der ewigen Herrlichkeit der Religion, aber nach solchen Zeitbegriffen, welche heut zu Tage kaum noch dem Rohesten zusagen können. Sollen wir uns mit dem Evangelisten den Himmel, in welchen Jesus aufgenommen ist, über den Wolken denken? Wir wissen, daß dort, wie hier, das Gesetz der Materie herrscht, und daß es für uns weiter keinen Weg in das Reich der Ewigkeit giebt, als den Tod. Indefs sobald dieser Mythos ästhetisch behandelt wird, verliert er das Anstößige, wie wir an künstlerischen Darstellungen dieser

und ähnlicher Apotheosen sehen, und beinahe scheint es, daß er für eine solche Darstellung, nicht aber für die Dogmatik, gedichtet sei.

Die zweite symbolische Ansicht steht in keinem Widerstreit mit der Geschichte und Philosophie, vielmehr ruhet sie ganz auf den Resultaten der ersten und den Ideen der zweiten, und ist von aller Willkühr und subjectiven Einmischung frei. Der Historiker und Philosoph muß es anerkennen, daß das Leben Jesu eine ethische und religiöse Bedeutung hat, gleichsam die Verkörperung ethischer und religiöser Ideen ist. In ethischer Hinsicht wird es gewöhnlich als Beispiel und Vorbild betrachtet. Für die religiöse Deutung geben wir hier einige Winke, ohne erschöpfen zu wollen, was seiner Natur nach unerschöpflich ist. Die große christliche Idee der Selbstständigkeit, des Selbstvertrauens des menschlichen Geistes zu seiner hohen Würde und Kraft, zieht sich durch die ganze Geschichte Jesu, und ist gleichsam der lebendige Athem derselben. Ein dunkler Mensch ohne Namen, Stand, Reichthum, Verbindung, ohne Gelehrsamkeit und Schulautorität, tritt auf als Urheber einer geistigen Umwandlung nicht nur seiner Nation, sondern der ganzen Menschheit. Er verschmäht alle gewöhnlichen Hülfsmittel, um sich einen Anhang zu verschaffen, er schmeichelt nicht der Volksmeinung, er tritt mit den herrschenden Vorurtheilen in Kampf, und reizt die herrschende Partei. Er unterliegt ihrem Haß, aber nur um zu siegen. Die einfache Lehre der Wahrheit wird bald in aller Welt verkündigt, und von den Völkern mit Begeisterung aufgenommen. „Der Geist beherrscht die Welt, der Glaube kann Berge versetzen“ — die-

ser Gedanke liegt so klar in dieser Geschichte, als wäre sie ein symbolisches Gedicht. Sie ist auch ein solches, aber nicht von einem individuellen menschlichen Geist, sondern vom objectiven Menscheng Geist, der in der Geschichte lebt und wirkt, gedichtet. Die religiösen Grundideen, klar ausgesprochen in der Lehre Jesu, drücken sich eben so klar in seiner Geschichte aus. Sie ist episch, Ausdruck der *Begeisterung*, in dem mit hohem Muth und Selbstvertrauen unternommenen und unter allen Hindernissen fortgesetzten Wirken für das Reich Gottes, in der siegenden Gewalt der Erscheinung Jesu, womit er sich die Huldigung der Herzen erzwingt, und seine Widersacher zum Schweigen bringt, in seiner Auferstehung, in der Begeisterung, welche seine Schüler ergreift, im schnellen Wachsthum der kleinen Gemeinde. Ausdruck der *Resignation* ist sie in dem Kampfe mit der Bosheit der Menschen, in der Wehmuth, welche die warnenden rügenden Reden Jesu belebt, in der Sehnsucht, zu seinem himmlischen Vater zurückzukehren, und vor Allem in seinem Tode. Abgesehen von dem Zwecke, den er durch denselben zu erreichen suchen mochte, ist dieser Tod ein reines Bild religiöser Resignation. Er starb um der Sünden der Menschen willen. Die Bosheit seiner Feinde, die unlautere Gesinnung seiner Bekenner, die Herrschaft des Bösen in der irdischen Natur des Menschen forderten dieses Opfer, das er aus freier Liebe und mit dem Vertrauen des Sieges brachte. Sterbend brach er die Gewalt des Satans, und aus seinem Grabe ging das Leben der Religion hervor. Christus am Kreuz ist das Bild der durch

Aufopferung geläuterten Menschheit. Wir sollen uns Alle mit ihm kreuzigen, um mit ihm aufzuerstehen zu einem neuen Leben. — Die Idee der *Andacht* endlich ist das hellleuchtende Gestirn, das über Jesu Geschichte steht, das ihm Muth und Begeisterung und Ergebung in die Seele strahlt, nach dem sich all sein Denken und Thun hinrichtet. Kein Moment seines Lebens, der nicht dem Willen des himmlischen Vaters, dem frommen Gedanken an ihn gewidmet wäre, schon als Kind fühlt er sich zu dem hingezogen, was seines Vaters ist, Mutter und Geschwister sind ihm die so den Willen desselben thun, und die einzige Freude seines Lebens ist zu erfüllen, wozu ihn Gott gesandt, jedes Gelingen seiner Bemühungen erkennt er dankbar als Gottes Geschenk, und voll kindlicher Ergebung empfängt er von ihm den Leidenskelch, und sterbend befiehlt er seinen Geist in dessen Hände. Die einfache Stille dieser Geschichte bei ihrer idealen Tiefe macht sie einem der Andacht geweihten erhabenen Tempel vergleichbar, in dessen heilige Ruhe kein profanes Geräusch störend dringt, und Alles zum ernstesten Gedanken auffordert.

Es läßt sich nicht läugnen, daß die historische Behandlung der evangelischen Geschichte sehr leicht mißbraucht werden kann, und wirklich mißbraucht worden ist. Diejenigen, welche zuerst gesündigt haben, waren durch die crassen altorthodoxen Ansichten zu einer spöttischen Stimmung gereizt, wie der Wolfenbüttelsche Fragmentist und *Bahrde*, und haben ihre freieren Ansichten mit einem für Geschichte und Religion gleich unempfänglichen Sinne aufgefaßt. Schade,

dafs ihre Freimüthigkeit und manche helle Blicke, die sie gethan, auf diese Weise der wahren historischen Forschung nicht zu gut kommen konnten. Doch ohne Nutzen war ihr Bestreben nicht; denn sie nöthigten die Theologen, bei Vertheidigung der Bibel in manche historische Ansicht einzugehen. Ja, bald traten diese ganz auf den historischen Standpunct, schadeten aber der guten Sache ebenfalls, indem ihnen meistens auch der wahre Geist der Geschichte und Religion fremd war. Es wird nützlich seyn, einige der größten historischen Mißgriffe zu beleuchten.

Man hat in der so einfachen Geschichte Jesu Maschinerie und Intrigue gefunden, und unter andern dadurch die Auferstehung desselben erklären wollen. Solche kannten die Schrift nicht und die Macht Gottes! Freilich ist es wunderbar, dafs scheinbar so geringe Kräfte so große Dinge thun, und diejenigen, welche alles auf gemeine Art beurtheilen, können sich darein nicht finden. Alles aber ist begreiflich, wenn man erwägt, dafs Jesus eigentlich nur den ächten Geist seiner Zeit aussprach, und dem geistigen Bedürfnis derselben entgegenkam. Wir läugnen auch nicht, dafs Manches geheimnisvoll aussieht, wie z. B. Jesu Trennung von seinen Jüngern nach seiner Auferstehung; aber das sind nur Nebensachen, Dinge, welche, um mit Christus zu reden, nur dem Fleisch angehören. Der Geist ist es, welcher lebendig macht, und den wir vorzüglich betrachten müssen. Für die Ausführung des religiösen Planes Jesu entdeckt man schlechterdings keine geheimen Anlagen. Diefs führt uns auf einen anderen sehr gewöhnlichen Mißgriff, dafs man

nämlich mit einer Art von unmännlicher Neugierde alles in der evangelischen Geschichte erklären will. Sehr vieles, das Aeussere in Jesu Leben betreffende, ist dunkel, und die Berichte darüber ungenügend. Darüber aber darf der Historiker nicht mehr wissen wollen, als ihm verstattet ist. Es ist unhistorisch, über die Relationen hinausgehen zu wollen, wo uns nicht andere Hülfsmittel zu Gebote stehen, und hier besonders unstatthaft, weil diese Dunkelheiten so wenig mit dem Hauptinteresse der Geschichte Jesu zusammenhängen. Am wenigsten ziemt dieses Verfahren den Theologen, der das Religiöse vorzüglich ins Auge fassen soll. Die meisten Wundererklärungsversuche müssen uns als ganz leer und vergeblich vorkommen. Eine allgemeine Ansicht über Jesu Wunderthätigkeit kann dem Theologen nicht gleichgültig seyn, aber eine solche ruht nicht auf den problematischen Erklärungen einzelner Wunder, sondern auf der Analogie aller neutestamentlichen Wundererzählungen und ähnlicher sonst vorkommender. Dafs es keine Wunder, d. h. widernatürliche Begebenheiten, gebe, setzt der philosophische Theolog voraus; aber vor der Sucht, jede Wundererzählung als natürlich darstellen zu wollen, wird ihn der bessere historische Geschmack bewahren. — So hat man auch den Ursprung der Lehre Jesu zu erklären versucht, ohne eigentlich recht zu wissen, was man damit wollte. Eine geistige Erscheinung läfst sich theils erklären, theils nicht. Erklären läfst sie sich, in sofern historische Erregungs- und Bildungsmittel auf dieselbe Einflufs gehabt haben; aber erklären läfst sie sich nicht, in sofern sie sich aus einem inneren Prin-

cip entwickelt hat, oder ihrem originellen Gehalt nach. Dafs in Jesu Lehre Bestandtheile vorkommen, welche er aus der Religionslehre seiner Zeit und seines Volks entlehnt hat, dafs die Lehrmeinungen und Ansichten der damaligen Secten und Schulen ihm bekannt geworden sind und einen gewissen Einfluss auf ihn gehabt haben: wer mag dieses läugnen? Allein damit ist das wahrhaft Grofse und Herrliche in Jesu noch nicht erklärt, was zu erklären sich doch allein der Mühe lohnte. Jene Lehrmeinungen würden die Welt nicht umgewandelt haben, das vermochte nur der belebende mächtige Geist, und dessen Ursprung liegt in einem Gebiet, wohin keine Erklärung reicht. Freilich haben für diesen Geist die Meisten keinen Sinn, weil sie die Religion nur materiell fassen, und in demjenigen ihr Wesen finden, worin der wahre Kenner nur ihre Hülle findet. Dieser materielle Sinn ist von jeher das Verderben der Theologie gewesen: er hat uns die geistlose positive Dogmatik gebracht, und er bringt uns jetzt eine geistlose gemeine Historie, welche den Frommen ärgert, und den Gebildeten aneckelt.

Viertes Kapitel.

Von der christlichen Dogmengeschichte.

Die Dogmengeschichte ist ein Theil der Religionsgeschichte: ihr Gegenstand ist eine besondere Art der historischen Entwicklung der Religion, mithin die Religion selber. Dafs nun der Dogmenhistoriker diesen seinen Gegenstand richtig

ins Auge fasse, daß er ihn seiner Natur gemäß behandle, ist das, worauf hier Alles ankommt. Auch hier haben wir jenen materiellen positiven Geist der gewöhnlichen Theologie zu bekämpfen, und eine freiere lebendigere Ansicht geltend zu machen. Wir schicken zu diesem Ende einige Bemerkungen über die Historie überhaupt voraus.

Jede Geschichte stellt eine Mannichfaltigkeit von Erscheinungen dar. Faßt man bloß diese auf, und begnügt sich mit einer unverbundenen Zusammenstellung der Materialien, etwa nach der Zeitfolge geordnet: so ist das eine Chronik, aber keine wahre Geschichtsdarstellung. Bringt man dadurch Zusammenhang hinein, daß man nach dem sogenannten Pragmatismus die wirkenden Ursachen ins Auge faßt: so ist dieß allerdings eine historische Behandlung, aber von der untergeordneten Art, und welche noch nicht den höheren geschichtlichen Sinn ganz befriedigen kann. Die wahre Historie ist diejenige Behandlung und Darstellung der Geschichte, welche nicht bloß Ordnung und Zusammenhang, sondern *Einheit* in das Mannichfaltige der Erscheinungen bringt. Jede Geschichte stellt in der Mannichfaltigkeit eine Einheit dar, in der Entwicklung ein sich Entwickelndes, welches im Wechsel Bestand hat. Die Geschichte im Allgemeinen ruht auf der Idee der Menschheit, und der Universalhistoriker hat sonach die Idee der Menschheit als Mittelpunkt festzuhalten. Ein besonderer Theil der Geschichte wird die Entwicklung einer besonderen Seite der Menschheit darstellen, die Geschichte eines Volkes z. B. die Entwicklung der Idee der Menschheit nach einer besonderen Eigenthümlichkeit.

Nun giebt es aber Geschichten, welche noch mehr ins Besondere eingehen, und nur einen Theil des Menschenlebens darstellen. Eine solche ist z. B. die Geschichte des Ackerbaues. Man faßt hier die Bildungsgeschichte der Menschheit von einer besonderen Seite auf, die man in ihrer Entwicklung verfolgt. Die Einheit, die einer solchen Geschichte zum Grunde liegt, ist der *Begriff* der Seite des Menschenlebens, mit welcher sie sich beschäftigt. Man muß wissen, was zum Ackerbau gehört, um den Faden nicht zu verlieren, und nichts Fremdartiges hineinzuziehen. Darüber ist auch jedermann einverstanden. Schwieriger aber und zweifelhafter ist schon die Sache, wenn nicht ein solcher bestimmter und leicht festzuhaltender Begriff zum Grunde liegt, sondern eine höhere *Idee*, wie z. B. bei der Geschichte der Philosophie. Was Philosophie sei, ist selbst noch streitig, wie kann man also bei ihrer Geschichte etwas Festes zum Grunde legen? Demungeachtet wird es so lange keine Geschichte der Philosophie geben, bis man die strenge Bestimmung der Idee der Philosophie gefunden, und daran alles gereiht hat, was die Geschichte liefert. Ohne diese Einheit wird man entweder zu viel oder zu wenig geben, man wird als Philosophie aufführen, was vielleicht keine ist, und Anderes weglassen, was vielleicht wesentlich dazu gehört. Auf jeden Fall aber wird man den Entwicklungsgang der Philosophie nicht recht beobachten, denn ohne das Ziel bestimmt im Auge zu haben, kann man den Weg dahin nicht richtig erkennen und beurtheilen. So ist es auch mit der Religionsgeschichte. Ihr Princip und

Mittelpunct ist die Idee der Religion, und die nothwendige Anforderung an den Historiker ist, nichts aufzunehmen, was nicht in Beziehung auf diese Idee steht, und es nur so darzustellen, wie es sich darauf bezieht, entfernter oder näher. Woher aber nehmen wir diese Idee? Nur die Philosophie kann sie uns geben. Die Geschichte giebt nur Mannichfaltiges, die Einheit liegt in uns selbst, und höchstens kann die Geschichte uns die Anregung geben, diese Einheit in uns hervorzubringen. Es mag leicht Vielen anstößig seyn, daß der Historiker, der auf das Objective geht, eine philosophische Idee zum Grunde legen soll: denn man wird fürchten, daß er auf diese Weise in die Geschichte hineintrage, was nicht in ihr liegt. Diese Gefahr aber kann nur bei Anwendung einer dogmatisirenden Philosophie, nicht der ächten anthropologischen, Statt finden; denn diese schafft nicht die zum Grunde zu legende Idee, sondern zeigt nur ihre Nothwendigkeit und Wahrheit auf. So wenig wir dem Historiker Schuld geben, daß er Fremdes in die Geschichte lege, wenn er sie nach dem Gesetz der Causalität beurtheilt und darstellt, welches ja auch nur im Gemüth des Menschen, und nicht in den Dingen selbst liegt: eben so wenig wird er die Geschichte verfälschen, wenn er religiöse Erscheinungen nach der allgemein menschlichen Idee der Religion behandelt. Diese anthropologische Philosophie ist der Historie gerade so verwandt, wie die allgemein menschliche Natur der Geschichte; so wie es keine Geschichte giebt, welche nicht aus der menschlichen Natur als aus ihrer Quelle fließt, so kann auch der Historiker

nicht die allgemeine Kenntniss derselben entbehren, diese aber giebt eben nur die Anthropologie.

So viel ist wohl klar, dass in der Dogmengeschichte die Dogmen das Mannichfaltige sind, die Religion aber die Einheit, welche der Dogmenhistoriker zu behandeln hat. Noch aber ist ein wichtiges Verhältniss der Dogmen zu bemerken, ohne dessen genaue Beobachtung die Dogmengeschichte doch weiter nichts als Materialiensammlung seyn kann.

Dogma ist eine verständige, in Begriff und Sprache gefasste Vorstellung einer religiösen Wahrheit. Dass jedes Dogma mehr oder weniger in das Gebiet des Verstandes falle, wird hoffentlich ein jeder zugeben; immer wenigstens wird Ausdruck und Form dem Verstande angehören, wie schon daraus klar wird, dass die Sprache den Ausdruck dafür leihet. Diese stehet nämlich zunächst im Dienste des Verstandes, und nur mittelbar kann sie Ideen und Gefühle bezeichnen. Ideen bezeichnen wir mit derselben in der Philosophie negativ, indem wir von Begriff zu Begriff aufsteigen, und das Verstandesmäßige darin fallen lassen. Aesthetische Ideen bezeichnen wir positiv nur in poetischen Bildern, wo wir also das Darzustellende nicht in seinem eigenen Wesen, sondern gleichsam nur in seinem Abglanz darstellen. Dass sonach die Dogmen für die Religion nur eine *mittelbare* Bedeutung haben, ist wohl im Allgemeinen entschieden. Es hat aber dabei ein wichtiger Unterschied Statt.

Wir haben gesehen, dass die Religion theils in *Ideen*, welche dem Glauben, theils in *Gefühlen*, welche der Ahnung und dem ästhetischen

Vermögen angehören, oder in *Wahrheit* und *Schönheit* besteht. Die erstere hat schlechthin objective Gültigkeit, und ist in jeder Menschenvernunft dieselbe. Die letztere läßt sich allerdings auch auf objective Grundformen zurückführen, welche wir als die ästhetischen Ideen kennen gelernt haben; aber im Leben kommt sie in der freiesten Mannichfaltigkeit vor, und ist individuell. Die Dogmen enthalten nun zuerst jene allgemeinen religiösen Ideen, und stellen in so fern die speculative Seite der Religion dar. Hier hat der Verstand auf die Religion sein bestimmtes Recht, und also auch das Dogma. Wir sollen über die religiösen Ideen nachdenken, und uns derselben bestimmt bewußt werden, und der Geist der christlichen Religion bringt auch dieses Streben nach Wahrheit mit sich. Allein wir sahen, daß die Bezeichnung der Ideen nur negativ in Begriff und Sprache gelingen könne, das Dogma dürfte also eigentlich nur negativ seyn. Diese Mäßigung des religiösen Nachdenkens können wir aber nicht da erwarten, wo die Verstandsbildung noch nicht zur Reife gediehen ist; es werden uns da immer positive Aufschlüsse über diese Gegenstände geboten werden, die eben als solche sich mehr oder weniger von der reinen Wahrheit entfernen werden. Wir dürfen daher diese Art von Dogmen nie in ihrem fixen Ausdruck festhalten, worin sie mehr oder weniger falsch sind, sondern in der schwebenden idealen Richtung, die sich darin offenbart.

Die Dogmen enthalten aber auch die zweite Art religiöser Elemente, nämlich Gefühle. Diese können eigentlich nicht mit dem Verstande ge-

faßt werden; wir haben aber gesehen, daß diese falsche Verstandesrichtung in der historischen Erscheinungsform des Christenthums liegt, und ihre tiefgegründete Nothwendigkeit hat. Hier ist das Dogma nur Hülle, und hat für sich gar keine Bedeutung. Wir müssen es fallen lassen, und nur das darin liegende religiöse Gefühl festhalten. Oft wird sich Idee und Gefühl innig vorknüpft darin zeigen: dann haben wir den reinen speculativen Gehalt von dem religiösen Gefühl und beide von der dogmatischen Hülle zu sondern.

Jedoch bietet die dogmatische Darstellung der Religion auch an sich ein bedeutendes historisches Interesse dar, nämlich die Betrachtung des eigenthümlichen Verhältnisses des verständigen Ausdruckes zur religiösen Wahrheit und Schönheit, die relativ größere oder geringere Reinheit der Hülle, und wie sich dieselbe in ihrer Entwicklung immer mehr verfeinert und reiniget.

Die Zurckführung der Dogmen auf die Religion ist besonders wichtig für die Bestimmung des Normalen unserer Glaubenslehre. Die heil. Schrift ist uns Quelle der Wahrheit: diese sollen wir aber mit freiem Urtheil daraus schöpfen, und es ist die Frage, wie wir dabei verfahren. Manche wollen das als Glaubensnorm aufgestellt wissen, was sich nach buchstäblicher Erklärung in den heil. Büchern findet. Andere wollen freier verfahren, und wenigstens Bildliches und Zeitgemäses von der Summe der Glaubenswahrheiten ausgeschieden wissen: aber dieses Verfahren muß sehr schwankend seyn, weil es der inneren Principien mangelt. Wir behaupten, daß nur dasje-

nige, was nach der philosophischen Anthropologie zum Wesen der Religion gehört, und zwar nur in der ihr eigenen Gestalt, zur Glaubensnorm gerechnet werden könne. Ein fremdartiger Ausdruck einer religiösen Wahrheit kann niemanden, ohne sein religiöses Leben gewaltsam zu stören, als nothwendig aufgedrungen werden: religiös nothwendig ist nur dasjenige, was in der Natur der Religion nothwendig gegründet ist, welches aber von keinem dogmatischen Ausdruck gilt. Ein solcher kann zwar eine durch die Zeitbildung bedingte Nothwendigkeit haben, aber eben desswegen keine absolute für alle Zeiten. Demnach wird der Dogmenhistoriker die Religionslehre des N. T. zwar in treuer historischer Gestalt, aber in ihrem religiösen Leben auffassen, und dieses Leben als das Wesentliche und Normale für uns aufstellen. Zum Glück haben Jesus und die Apostel sich nicht an Dogmen gehängt, und sie als wesentlich vorgetragen: die letztern fassen zwar die Religion schon viel bestimmter in dogmatischen Begriffen auf, als Jesus; doch herrscht bei ihnen der Geist noch bei weitem vor, und darum leben sie ein gesundes religiöses Leben, das uns zum Vorbild und Anregungsmittel werden kann. Wären sie im Dogmatismus befangen, so hätten sie das Christenthum nicht in die Welt eingeführt, und den religiösen Geist derselben verjüngt und umgewandelt, und wir könnten in ihrer Lehre nicht die bildende und stärkende Kraft finden, die wir darin finden. Denn wo Dogmen überschätzt, und in ihnen das wahre Heil gesucht wird, da herrscht wohl Streitsucht und Verfolgungsgeist,

aber nicht wahre Frömmigkeit: eine solche Richtung ist immer krankhaft und verderbt. Leider finden wir in der Folge der christlichen Geschichte solche dogmatische Befangenheit und Verblendung oft. Das Concilienwesen mit der Sucht, dogmatische Bestimmungen festzusetzen, kann dem Frommen nicht anders als unfruchtbar und bedeutungslos in religiöser Hinsicht vorkommen: höchstens kann ihm das darin sich kundgebende Streben nach Wahrheit etwas gelten, das aber, weil es so ganz im Zwang und Druck erhalten ist, auch wieder viel von seinem wahren Werthe verliert. Selbst die Reformation ist nicht ganz vom dogmatischen Geiste frei, und in dieser Hinsicht keine so reine Erscheinung, wie das Urchristenthum. Wozu sollte der Streit über das Abendmahl? War dieß ein Gegenstand des wahren religiösen Lebens? Wichtig war es, daß die Protestanten sich den Genuß der beiden Gestalten erkämpften, weil nur Priesterwillkühr den Kelch den Laien entzogen¹ hatte gegen das ursprüngliche Institut Christi; aber wie man sich die Gegenwart Christi im Abendmahl zu denken habe, war bloßs Sache des Verstandes, und keine dogmatische Vorstellung konnte eigentlich die wesentliche Ueberzeugung von der Gemeinschaft des Genießenden mit Christo ändern oder umstossen. Unwesentlich und der Religion fremd ist daher die Trennung der lutherischen und calvinischen Confession in Ansehung dieser Lehre, so wie auch in Ansehung der anderen von der Prädestination. Denn auch hier betrifft die Differenz nur die dogmatische Vorstellung, nicht den religiösen Glauben. Es ist gerade kein vortheilhaftes Zeug-

nifs von der Gesundheit und Frischheit unseres religiösen Lebens, dafs eine solche Trennung so lange bestehen konnte und noch besteht.

Mit dieser idealen Behandlungsart der Dogmengeschichte hat aber der Historiker nur die eine und erste Anforderung erfüllt. Blicke er dabei stehen, so würde die Geschichte ihr Recht verlieren. Sie würde auf Ideen und Gefühle zurückgeführt, welche der Grundlage nach wenigstens in jedem gesunden menschlichen Gemüth liegen und in jeder Religion vorkommen müssen. Wenn es nicht gleichgültig seyn soll, ob wir diese religiösen Bestandtheile in der Geschichte, oder in der religiösen Anthropologie aufsuchen, und in welcher besonderen Religion wir sie aufsuchen: so muß noch eine besondere Betrachtungsart hinzukommen, welche sich auf den charakteristischen Unterschied jeder besonderen Religion gründet. Man könnte glauben, dafs die äufsere, dogmatische oder ästhetische, gröbere oder geistigere Gestalt einer Religion das eigenthümliche Interesse darbiete, wodurch ihre Geschichte sich vor der übrigen Religionsgeschichte auszeichnete; und in der That ist dieses etwas. Aber die Gestalt einer Sache ist noch nicht die Sache selbst; und die Religion zumal ist so ätherischer Natur, dafs sie fast niemals in ihrer eigenen, ihr ganz angemessenen Gestalt, sondern nur in geborgten Hüllen erscheinen kann. Auch darin liegt allerdings ein grofser Theil der Eigenthümlichkeit einer Religion, wie rein und lebendig, mit welcher Kraft und Intensität die religiösen Ideen und Gefühle in ihr vorkommen. Dieses aber begründet blofs einen relativen Unterschied, der selbst in der

der Geschichte einer und derselben Religion gradweise steigen und sinken kann, so wie sie sich mehr ausbildet oder verschlechtert. Die wahre Eigenthümlichkeit muß in einem *Princip* liegen, welches gleichsam den inneren Kern ausmacht. Dieses Princip nun wird theils in rein religiösen Gehalt, oder in der Materie, theils in der Auffassungsart desselben und der geistigen Thätigkeit, die sich dabei offenbart, oder in der *Form* zu suchen seyn. Jenes erste, oder *materiale* Princip kann aber nicht im speculativ idealen Gehalt oder in dem, was dem Glauben angehört, liegen, denn dieses ist schlechthin allgemein und nothwendig, und in Rücksicht dessen giebt es zwischen den verschiedenen Religionen nur einen relativen Unterschied. Keiner Religion kann z. B. der Glaube an Gott fehlen, er muß wenigstens dunkel in ihr liegen. Jenes Princip muß also im ästhetisch idealen Gehalt, oder in dem, was der Ahnung angehört, aufgesucht werden: diese ist nämlich individuell, und obschon auf einer allgemeinen Grundlage ruhend, eigenthümlicher Gestaltung fähig. In der Ahnung machen wir die Anwendung der allgemeinen Ideen auf das Besondere der Erscheinung. Dabei ist es nun entscheidend, welche Idee besonders in Anwendung kommt. Ein Individuum lebt besonders in der einen Idee, das andere in der anderen, und beurtheilt darnach vorzüglich die Welt, und diese vorherrschende Idee macht das Princip seiner Religion aus. Es versteht sich aber von selbst, daß eine solche Idee nicht immer rein, sondern auch in Verbindung mit einer anderen vorherrscht, so daß also das Princip auch gemischt

seyn kann. Betrachten wir in dieser Hinsicht das Christenthum, so springt in die Augen, welche Idee in ihm vorherrscht: es ist die der *Andacht* und *Resignation*, oder die Idee der *Erlösung und Ver-söhnung*. Diese eigenthümliche christliche Idee wird nun die Einheit seyn, welche der Historiker überall zum Grunde legen, worauf er Alles zurückbeziehen, wornach er Alles beurtheilen muß. Durch stetes Festhalten derselben wird er die verschiedenen Entwicklungen des Christenthums im rechten Lichte erblicken; er wird darnach bestimmen können, wo sich die christliche Kirche auf dem rechten Wege, oder auf Neben- und Irrwegen befindet. Wenn z. B. der Katholicismus, wie wir gesehen haben, in seinen rein religiösen Elementen sich auf die Seite der religiösen Idee der Begeisterung hinneigt, so ist dieß schon an sich, auch abgesehen von dem damit verbundenen Aberglauben, eine Abweichung vom wahren christlichen Geist, welcher hauptsächlich in der Resignation und Andacht lebt. Der Protestantismus hingegen zeigt sich auch darin als Wiedererweckung des ächten Christenthums, daß er die Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung durch denselben zur Grundlage genommen hat.

(Um hier im Vorbeigehen ein Wort von der Geschichte des Cultus zu sagen, welcher wir, als weniger fruchtbar und wichtig für das religiöse Leben der christlichen Kirche, indem das Christenthum hauptsächlich im Dogma und Gedanken zuerst erschienen und nachher sich entwickelt hat, keiner eigenen Betrachtung widmen: so ist klar, daß ihr ebenfalls jene ideale Einheit zum Grunde gelegt werden muß. Um ihrer selbst willen sind

die Gebräuche und Symbole nicht da, sondern bloß der Ausdruck religiöser Ideen, und wo sie eine selbstständige Bedeutung und Wichtigkeit in sich selbst gewonnen haben, da ist der religiöse Geist aus ihnen gewichen, und sie dienen bloß dem Aberglauben. Der Geschichtsforscher des Cultus wird also immer zu zeigen haben, welche religiöse Idee in jeder Form des Cultus liegt, und welche im Ganzen die vorherrschende ist; er wird zu beurtheilen haben, ob eine gegebene christliche Kirche in ihrem Cultus der christlichen Grundidee treu geblieben, oder auf welchen Abweg sie gerathen sey. Die Geschichte des katholischen Cultus z. B. wird den größten Theil seiner Gebräuche und Gaukeleien nicht nur als von aller Idee entblößt, mithin als Aberglauben, sondern auch, davon abgesehen, als dem christlichen Geiste fremd bezeichnen müssen, dagegen aber wird die heilige Baukunst und Musik als ächter reiner Ausdruck des christlichen Geistes der Andacht nicht verkannt werden können. Der Protestantismus, der fast nur diese beiden Elemente in sich aufgenommen, erscheint auch in dieser Hinsicht als ächte Entwicklung des Christenthums.)

Die innere Einheit der Ansicht bringt auch die äußere der Darstellung mit sich. Bisher hat man die Dogmengeschichte als ein Aggregat von religiösen Meinungen betrachtet, und diese einzeln nach einer ganz losen Verknüpfung abgehandelt. Man folgte einer in der Dogmatik hergebrachten Zusammenstellungsart der Dogmen, die sich fast lediglich auf eine logische Classification der Begriffe gründete, und ordnete darnach,

was die Geschichte von dogmatischem Stoffe darbot. In der biblischen Dogmatik zeigte sich noch das meiste Bestreben nach einer systematischen Darstellungsart, ob sie gleich eines inneres Princip ganz ermangelte. Aber in der kirchlichen oder schlechthin sogenannten Dogmengeschichte war die gewöhnliche Methode diese: man nahm die einzelnen Dogmen und verfolgte deren Ausbildung von Anfang an bis herab in die jüngeren Zeiten, wo sie sich fixirten. Höchstens daß man durch eine Eintheilung in Perioden Ruhepunkte gab, und hie und da auf charakteristische Erscheinungen aufmerksam machte. Aber in einzelnen Dogmen besteht eine religiöse Ansicht nicht, auch nicht bloß in der Form derselben, sondern in der Verknüpfung zu einem Ganzen. Diese Verknüpfung aber zeigt sich in dem Verhältniß der Dogmen zu einander und zu einem Grundprincip, und darin erscheint der Charakter einer religiösen Ansicht. Dieses Grundprincip darf nicht bloß auf logischem oder metaphysischem Wege, sondern hauptsächlich auf historischem gefunden werden, man muß historisch ausmitteln, welches Dogma in einer gegebenen dogmatischen Gestaltung des Christenthums den Mittelpunkt abgiebt, in welchem alle übrigen zusammengehen. So zeigt sich bald nach der ersten Verbreitung des Christenthums, daß das Dogma von der Kirche ein Uebergewicht erhält, welches entscheidend wird für die ganze Ansicht des Christenthums, den Katholicismus herbei führt, und eigentlich als Princip von diesem angesehen werden muß. Diese katholische Ansicht des Christenthums muß nun in ihrer systematischen Ein-

heit dargestellt werden, und eben so die anderen eigenthümlichen Ansichten, welche vor und neben dem Katholicismus bestanden haben, wie z. B. die der Alexandrinischen Kirchenväter: so daß also die Dogmengeschichte nicht als ein Aggregat von einzelnen dogmatischen Vorstellungen, sondern von ganzen dogmatischen Systemen erscheint, ähnlich der Geschichte der Philosophie, welche sich ebenfalls nicht mit einzelnen Meinungen begnügt, sondern immer auf ein Ganzes der philosophischen Ansicht ausgeht. Sonderbar, daß man dieses in der Philosophie schon längst eingesehen hat, in der Theologie aber nicht! Ist daran der Mangel an ächtem wissenschaftlichem Geist bei den Theologen, oder die grössere Schwierigkeit des Gegenstandes Schuld?

Es versteht sich von selbst, daß nur eminenten Geistern und ausgezeichneten Perioden eigenthümliche Systeme zukommen. Der große Troß folgt immer dem gegebenen Anstosse; und hier wäre es überflüssig, lauter Systeme aufzustellen, hier reicht es meistens hin, Meinungen, durch welche Einzelnes modificirt wird, zu sammeln. Jedoch kann ein System, vom nachtretenden Troß angenommen, auch eben dadurch wesentlich modificirt werden, und dem Geiste nach wenigstens sich ändern. Wir wollen nicht die Apostel zum Beispiel anführen, welche doch, zum Theil wenigstens, mit selbstständiger Ansicht die Lehre Jesu ergriffen und umgebildet, und auf jeden Fall zu sehr umgebildet haben, um unter den bloß nachbetenden Haufen gezählt zu werden. Die Lutherischen Theologen des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts geben das passendste

Beispiel einer Nachbeterei, wodurch das Material der Lehre Luthers gar nicht verändert, der Geist derselben aber gelähmt und verunreinigt wurde. Denn es war nicht mehr jener Geist der aufstrebenden Selbstständigkeit, der sich in Luther, zumal bei seinem ersten Auftritte, so herrlich kund that, von welchem diese Theologen beseelt wurden: es war wieder ein abgeschlossenes feststehendes System, dem sie huldigten, gleich den Katholiken.

Und dieses ist das zweite oder formale Princip, worauf der Dogmenhistoriker zu achten hat: diese innere Stimmung und Thätigkeit des Subjects in Auffassung einer religiösen Ansicht, die Originalität oder der Mangel derselben, wodurch allein der Werth einer religiösen Erscheinung bestimmt wird, zumal auf dem Gebiete des Christenthums, dessen Geist sich charakteristisch in der Selbstständigkeit der Ueberzeugung offenbart. Allerdings wird diese Selbstständigkeit und Originalität sich gewöhnlich durch eigenthümliche Modification des Lehrbegriffs äußern, doch ist es nicht als Regel anzunehmen, vielmehr kann im Gegentheil ein sklavischer Geist mit eigenthümlichem dogmatischem Nachdenken bestehen, weil dieses noch wesentlich verschieden ist vom inneren religiösen Leben und dem Verstande angehört, nicht unmittelbar den religiösen Ideen. Ja die Dogmatik kann einem solchen sklavischen Geist am besten dienen. Gerade der Urheber des Dogmas von der Einheit der Kirche z. B. ist es, der die christliche Selbstständigkeit nicht nur für sich aufgegeben, sondern ihr auch einen tödtlichen Stofs versetzt hat. Es wird also überall dieser

Unterschied des materialen (objectiven) Princip und des formalen (subjectiven) festzuhalten seyn; der Dogmenhistoriker wird sich überall die Aufgabe einer *religiösen Psychologie* zu stellen haben, welche in die innere Werkstätte der religiösen Ansichten eindringt, und die Entstehung derselben im Gemüth aufzeigt. Eine Forschung, welche eben weil sie die Religion als etwas Werdendes und Schwebendes auffassen soll, den feinsten Sinn für die Religion, die innigste Vertrautheit mit ihrem wahren Wesen voraussetzt, und darum freilich nicht jedermanns Sache ist. Man begnügt sich nur gar zu gern bei der äusseren Erscheinung stehen zu bleiben, worüber es Berichte und sichere Documente giebt, während dort nur Combination und Vermuthung gilt. Aber darum ist jene psychologische Forschung kein leeres unsicheres Spiel, denn sie soll sich ebenfalls auf beglaubigte Facta gründen, diese aber nur selbstthätig verarbeiten und ins Licht stellen; und sie wird ihre Stelle eben so gut behaupten, als die pragmatische Psychologie, welche den inneren Gründen der Handlungen der Menschen nachspürt.

Eine wichtige Frage ist nun: wo soll die christliche Dogmengeschichte beginnen, gehört das A. T. in ihren Kreis? Nach der Lehre unserer Kirche und selbst Christi und der Apostel enthält es göttliche Offenbarung, wie das N. T. Die Propheten haben von Christus und seiner Kirche geweissagt; es stellt Vorbilder auf, es ist der Schatten des Zukünftigen, die neue Religion stützt sich auf die alte, und ist nur deren Vervollkommnung. Mit dieser Ansicht aber wäre uns gerade kein Glau-

bensgesetz gegeben: Jesus und die Apostel, Juden und in jüdischen Vorurtheilen erzogen, konnten sich vielleicht von der Nationalansicht ihrer alten heiligen Bücher nicht ganz losmachen, sie fanden darin mehr, als wir darin finden können; und unsere Kirche hat vielleicht in dieser Würdigung des A. T. zu sehr der Buchstäblichkeit gehuldigt. Ueberhaupt betrifft die ganze Sache nicht unmittelbar die Religion selbst, deren Wahrheit ohne das A. T. feststeht. Soll für uns dieses Verhältniß des A. T. zum N. T. Gültigkeit haben, so muß es historisch richtig seyn, d. h. das Judenthum muß wirklich die Grundlage des Christenthums seyn, und somit in den historischen Bildungskreis unseres religiösen Lebens gehören. Die historische Wahrheit jenes Verhältnisses des A. T. zum Christenthum wollen nun Manche neuerdings läugnen, den alten Gnostikern gleich, welche auch vom Judenthum im Christenthum nichts wissen wollten. Diese Meinung müssen wir näher beleuchten.

Im Allgemeinen sind diese Gegner des A. T. gegen jede historische Deduction einer Religion eingenommen: sie glauben nämlich, daß jede wahre lebendige Religion originell sei, und aus sich selber entstehe. Die christliche aber halten sie für zu weit über die jüdische erhaben, als daß sie als die Tochter derselben betrachtet werden könnte. Wenn wir in dieser Ansicht die hohe Achtung vor der Religion überhaupt und der christlichen insbesondere ehren müssen, so können wir doch die Einseitigkeit und den Mangel an geschichtlichem Sinn darin nicht verkennen. Wir haben schon das Beginnen mancher neuerer

Thologen, die Religion Jesu historisch erklären zu wollen, beurtheilt, und das dort Gesagte leidet auch hier seine Anwendung. Wir unterscheiden bei Beurtheilung der Religion des A. und N. T. den positiven dogmatischen Gehalt von dem geistigen. In Ansehung des ersteren ist die Verwandtschaft klar, und nicht blofs zeigt sie sich in der messianischen Lehre, sondern überall, fast in jedem religiösen Begriff. Nun halten wir zwar die dogmatische Darstellung einer Religion nicht für das Wesen derselben, dieses aber auch nicht für unabhängig von jener. Dogmen sind nicht der religiöse Geist selber, sondern nur dessen Hülle, jener aber kann nicht ohne diese seyn in einer Zeitbildung, wie diejenige war, unter welcher diese Religionen in die Welt traten. Wir werden also auch eine geistige Verwandtschaft des Christenthums und Judenthums annehmen müssen. Die Lehre von einem Gott z. B. ist beiden gemein, und wer könnte glauben, daß sie nicht zum Geiste beider Religionen gehörte? Wir haben selbst eine tiefere geistige Verwandtschaft derselben aufgezeigt, abgesehen von jeder besondern Form der religiösen Ueberzeugung, nämlich in der ganzen Richtung des frommen Gemüths auf Wahrheit und Andacht. Geistige Verwandtschaft zwischen den geschichtlichen Erscheinungen im Gebiet der Religion, wie der übrigen geistigen Thätigkeiten, müssen wir nothwendig annehmen, ohne doch dadurch die Originalität, durch welche jede einzelne als eigenthümlich und wahrhaft lebendig erweisen muß, aufzuheben. Dem Geist der Menschheit müßte kein gemeinsames Leben zukommen, wenn nicht die einzel-

nen Erscheinungen desselben durch ein gewisses geistiges Band verknüpft würden, und unser historisches, sowohl wissenschaftliches, als religiöses Leben müßte geistlos und aller freien Selbstständigkeit unfähig genannt werden, wenn nicht bei der Einwirkung des Geistes auf den Geist lebendige Eigenthümlichkeit bestehen könnte. Daher bleibt der selbstständige urkräftige Geist des Christenthums bei dieser Ansicht in seiner Würde, ja er erscheint erst in seinem wahren Lichte. Ungeachtet der historischen Grundlage, welche das Judenthum ihm lieh, konnte es sich doch nur durch eigene innere Fülle und Kraft erheben. Denn einmal war der ursprüngliche edle Geist des Mosaismus zur Zeit Jesu fast ganz erloschen, und konnte nur durch einen lebendigen selbstständigen Geist wieder entzündet werden; sodann zeigt sich im Christenthum ein solcher gewaltiger Fortschritt und erhabener Schwung über das Judenthum hinaus, daß der Geschichtsforscher bei aller Kenntniss der historischen Vorbereitung die Erscheinung des Christenthums nicht anders, als mit der größten Bewunderung und Anbetung betrachten kann. Diese Ansicht, wie das Christenthum die engen Schranken des Judenthums mit überlegener Kraft durchbricht, und gleich in seinem ersten Auftreten, wie nachher in seiner Verbreitung, die Welt überwindet, geht demjenigen ganz verloren, der auf jene historische Vergleichung Verzicht leistet. Glaubt ein solcher die geistige Kraft des Christenthums besser ohne dieses relative Verhältniss in ihrer absoluten Ueberschwenglichkeit zu fassen? Allerdings ist diese religiöse Betrachtungsart des Christen würdig;

aber sie gründet sich am sichersten auf die historische, und wird durch diese erst anschaulich. Das Erhabene in der Natur und Geschichte, welches Bild des Unendlichen und Ueberschwenglichen wird, fällt doch in das Gebiet der Gröfse, und erscheint um so besser, je mehr es durch das relativ Kleine gehoben wird.

Die alte Ansicht, dafs das alte A. T. eine vorbereitende Offenbarung sei, möchte sich also wohl als vollkommen richtig erweisen. Allein wozu, wird man sagen, das Unvollkommene, wenn wir das Vollkommene besitzen, wozu die Andeutung und Ahnung, wenn wir uns der vollen klaren Wahrheit erfreuen? Was gewinnen wir durch diese historische Begründung und Anlehnung des Christenthums? Ist dieses nicht blofs eine historische Curiosität ohne praktischen Nutzen? Wird uns dadurch die christliche Wahrheit klarer, lebendiger und eindringender? — Sobald man uns die historische Wahrheit der Verwandtschaft des Christenthums mit dem Judenthum zugestanden hat, hat man uns alles zugestanden. Denn da unsere religiöse Bildung historisch ist, so kann nichts von historischer Bedeutung seyn, was nicht zugleich für unser religiöses Leben wichtig wäre. Wenn es für uns unerläßliche Forderung ist, das Christenthum in seiner Reinheit und Eigenthümlichkeit, ohne fremde spätere Einmischungen, aufzufassen, und es ist historisch gewifs, dafs es sich auf das Judenthum gründet: so ist ja von selbst klar, dafs es ohne diese Begründung für uns kein wahres Verständniß des Christenthums, mithin keine wahre protestantische Ueberzeugung, geben kann. Der Geist

des Christenthums, der seiner ätherischen Natur nach des eigenen Körpers ermangelt, hat das Judenthum als irdische Hülle um sich gelegt: wie wollen wir ihn nun ohne diese erfassen und festhalten? Nur gar zu leicht könnten wir durch Vernachlässigung der historischen Ansicht auf den doppelten Abweg gerathen, entweder das Christenthum materiell in den Zeitbegriffen, die es angenommen, oder in leeren Abstractionen, die wir uns nach unserer Zeitphilosophie gebildet, aufzufassen. Auf dem ersten Abwege befanden sich unsere alten Dogmatiker, welche bei großer Gelehrsamkeit und bei großer Achtung gegen das A. T. doch keine historische Ansicht von demselben hatten, und überall nur dem Buchstaben fröhnten. Auf dem anderen befindet sich unsere neueren philosophischen Theologen, welche es für hinreichend halten, das N. T. nach ihren Ideen zu deuten, um den wahren Geist des Christenthums aufzufassen: daß beides ein falsches und leeres Beginnen sei, ist durch sich selber klar. Was die letzteren suchen, eine geistige Ansicht des Christenthums kann mit Sicherheit nur auf dem Wege der freien historischen Forschung gefunden werden.

Hiernach läßt sich nun auch der Streit über die historische Auslegung des N. T. beurtheilen. Seit sich die neuere Exegese zu einer sicheren kritischen Methode erhoben hat, ist es als nothwendig anerkannt worden, die Lehren Jesu und der Apostel mit den im A. T. und den Denkmälern des späteren Judenthums vorkommenden religiösen Begriffen zu vergleichen und daraus zu erklären. Man machte damit dem unsicheren

willkührlichen Verfahren, die Lehren des N. T. zu verstehen, wie es eben gehen wollte, oder gar nach der späteren Dogmatik zu modeln, ein Ende. Diese historisch dogmatische Auslegung hängt nothwendig zusammen mit der wahren grammatischen, welche doch unstreitig die Sprache nicht nach den Voraussetzungen und Einbildungen späterer Leser, sondern nach den Gesetzen des Sprachgebrauchs erklären soll. Wer verkennt aber die nothwendige Verknüpfung der Sprache und Begriffe? Man hat dagegen eingewandt, Jesu Lehre sei zu erhaben, um aus Zeitvorstellungen erklärt zu werden, sie sei für alle Zeiten gegeben und enthalte ewige Wahrheiten. Ganz richtig! um sie aber zu verstehen, müssen wir die Ausdrücke und Begriffe, in denen sie ausgesprochen ist, zeitgemäfs auffassen. Man hat behauptet, wir könnten den Sinn Jesu besser verstehen, als die Apostel. Auch dieses ist richtig: nämlich das, wodurch die Lehre Jesu über die Zeitbegriffe hinausgeht, muß uns klarer erscheinen, als den Aposteln; wollten wir aber die Beziehung, in welcher sie zu diesen Begriffen steht, vernachlässigen, so würde uns alles schwankend und unbestimmt vorkommen. Was man mit Recht gegen die historische Auslegung einzuwenden hat, gilt nur gegen ihren Mißbrauch, daß man nämlich Jesu Lehre entweder vollkommen aus den Zeitmeinungen ihrem Ursprunge nach erklären, oder gar in dieselben zu verwandelt gesucht hat. Gegen das erste haben wir uns schon hinreichend erklärt, und für den Verständigen würde jedes weitere Wort darüber überflüssig seyn. Das zweite aber ist ein so grobes

Mißverständniß, daß nur der Geistlose, der im N. T. nur Worte ohne Gedanken findet, darein verfallen kann.

Die historische Verbindung des Christenthums mit dem A. T. hat aber nicht bloß den Nutzen, daß wir jenes dadurch sicherer und bestimmter verstehen, womit diesem eigentlich nur eine relative Wichtigkeit beigelegt wurde. Das A. T. bietet selbst eine religiöse Erscheinung dar, an der wir uns belehren, stärken und erfreuen können. Zuvörderst enthält es viele Aeusserungen des religiösen Glaubens, welche neben dem Christenthum ihren Werth behaupten und durch nichts übertroffen werden können. Dahin gehören mehrere Psalmen, welche in ächt poetischer Gestalt die erhabenen Gefühle der Andacht darstellen. Ja, in sofern die Religion eigentlich in ästhetischer Form erscheinen soll, können wir dem A. T. wegen seiner heiligen Poesie sogar einen Vorzug vor dem N. T. einräumen. Auch der reichere geschichtliche Gehalt trägt zu diesem Vorzug bei, und ohne das A. T. wäre die Bibel sicher nicht Volksbuch geworden. Sodann gewährt es dem religiösen Beschauer einen eigenen Genuß zu sehen, wie sich die Frommen des A. T. von einer dunkeln Zeit umfassen, nach dem Lichte hindrängen, welches ihnen in ferner Zukunft entgeschimmert, und endlich in Christus hervorgebrochen ist. Die dunkleren oder klareren Regungen des christlichen Geistes im A. T. haben für den ächten Verehrer der Religion einen fast noch mehr anziehenden Reiz, als die klar ausgesprochenen Lehren der Nachfolger Christi, in welchen zum Theil ein positiver Geist

sich kund giebt. Die Hinneigung und Sehnsucht nach der Wahrheit, auch ohne sie zu finden, ist mehr werth, als die durch Andere veranlafte vollkommene Ueberzeugung von derselben. Endlich ist der alte ächte Mosaismus in seinem kühnen Gegensatze gegen das herrschende Heidenthum, in seiner ernsten heiligen Strenge, ein erhabenes Schauspiel für denjenigen, welcher den religiösen Geist, in welcher Hülle er sich berge, zu erkennen und zu würdigen weiß. Wahrlich ohne Gott war das Beginnen nicht, und ohne ihn konnte es nicht gelingen, der höchsten Idee der Religion mitten unter abgöttischen Nationen ein Heiligthum zu gründen. Nur in einem göttlich erleuchteten, vom heiligen Kraft erfüllten Gemüth konnte der Gedanke aufsteigen, dem Volke die bisher überall verhüllte Wahrheit zu enthüllen, und es zu dem Ernste und der Reinheit eines heiligen Gott geweihten Lebens zu erziehen; und ein Volk, das diesen Gedanken faßte und selbstthätig in Wirklichkeit brachte, muß in der That wunderbar erscheinen. Die Idee der göttlichen Offenbarung findet hier mit Recht ihre Stelle.

Die zweite Frage ist: wo soll die Dogmengeschichte endigen? Manche wollen sie nur bis zur Bildung des protestantischen Lehrbegriffes hingeführt wissen, wo dann nach ihrer Meinung die Dogmatik und Polemik eintreten soll. Aber so- nach würde vorausgesetzt, daß wir seit der Reformation ganz still gestanden und uns nicht vom Flecke geregt hätten, was eine lächerliche Behauptung wäre. Die Geschichte der neueren Zeit ist wahrlich reicher an Bewegungen im religiösen

Gebiet, als manche andere Periode der Dogmengeschichte, und bietet nicht die uninteressantesten Erscheinungen dar. Die Dogmengeschichte wird nicht nur die *Symbolik* oder die Darstellung der in den verschiedenen Kirchen und Secten der neueren Zeit recipirten Lehrbegriffe mit Recht in ihr Gebiet ziehen, sondern auch den Gang verfolgen, den die Ausbildung oder revolutionäre Umbildung derselben in der späteren Zeit genommen hat. Es wenden zwar Manche dagegen ein, diese Begebenheiten lägen uns noch zu nahe, um Gegenstand der historischen Untersuchung und Darstellung zu werden. Der Historiker sei selbst in ihnen zu sehr befangen, um sie mit freiem historischem Blicke zu würdigen. Schwere mag allerdings das historische Urtheil über Dinge seyn, denen wir ganz nahe stehen, als über jene, die sich in ihrer Entfernung schon im richtigen Verhältniß zeigen, aber unmöglich kann es nicht seyn, selbst die ganz nahe Gegenwart historisch richtig zu fassen und zu beurtheilen; denn die Vergangenheit giebt dazu den sicheren Maßstab. Freilich wird, um ihn richtig anzuwenden, erfordert, daß man nicht vom Bestreben der Zeit verblendet sei, und auf dem Wege der reinen historischen Entwicklung stehe, und richtig ist es, daß viele unserer neueren Theologen dieser Forderung nicht entsprechen. Dann aber sind sie eben so wenig als Theologen, überhaupt, denn als Historiker von Bedeutung, denn die Fortbildung der christlichen Religion und Theologie soll ja, wie wir gesehen, im historischen Geist geschehen, und jeder Theolog soll eigentlich im Stande seyn zu beurtheilen,
wie

wie sich seine Zeit zur ganzen Vergangenheit verhalte. Und um diesen historischen Sinn zu erregen und zu erhalten, ist es eben nothwendig, die Dogmengeschichte herabzuführen bis zur neuesten Zeit, und zu bestimmen, auf welchem Punkte der Entwicklung des Christenthums wir uns befinden.

Fünftes Kapitel.

Von der christlichen Dogmatik.

Die christliche Dogmatik nach protestantischer Ansicht ist das in die Ueberzeugung aufgenommene Resultat der Dogmengeschichte. Ein solches historisches Resultat als ihre Ueberzeugung legten die Stifter des protestantischen Lehrbegriffs in ihren Bekenntnissen nieder, und das Resultat unserer historischen Forschung als unsere Ueberzeugung tragen wir in der Dogmatik vor. Eine von der Geschichte gelieferte religiöse Ansicht in die Ueberzeugung aufnehmen, heißt nichts weiter, als sie unserm religiösen Leben angemessen und in irgend einer Weise mit ihm verwandt finden. Diese in der Dogmatik vorgetragene Ueberzeugung aber soll nicht bloß das Eigenthum eines Individuums nach seiner besondern Ueberzeugung seyn, sondern es soll ihr die möglich größte Allgemeingültigkeit zukommen, indem sie sich auf objective Wahrheit, auf historische und religiöse, gründet, es soll eine theologische, d. h. wissenschaftlich religiöse Ueberzeugung seyn. Demnach wird das gefundene religiöse Resultat nicht nur mit dem religiösen Leben eines Individuums,

sondern der Menschheit überhaupt, in Uebereinstimmung gesetzt werden müssen. Und so werden die allgemeinen religiösen Ideen die Grundlage ausmachen, auf welche wir in der Dogmatik die historischen Resultate gründen, und zu einem Ganzen vereinigen. Nach der Behandlungsart, welche wir für die Dogmengeschichte gefordert haben, fließt die Dogmatik sehr leicht mit ihr zusammen: denn behandeln wir den geschichtlichen Vorrath der Dogmen, wie wir verlangen, nach Ideen, und mit einem darauf gegründeten Urtheil, so bildet sich unmittelbar in und mit der dogmengeschichtlichen Untersuchung und Ansicht die Ueberzeugung von dem, was wesentlich für unseren Glauben gelten kann. Es kann sogar zweckmäßsich seyn, die Dogmatik nur in Verbindung mit der Dogmengeschichte vorzutragen, wie diese Methode, wenigstens zum Theil, der Verf. dieses befolgt hat. Streng genommen scheidet sich die Dogmatik, als eigene theologische Disciplin, folgendermassen von der Dogmengeschichte. Während diese die dogmatischen Materialien, wie sie die Geschichte, namentlich z. B. das A. T., liefert, zwar mit den religiösen Ideen beleuchtet, und in steter Beziehung darauf auf faßt, sie aber doch so wie sie vorkommen, in ihrer wahren oder falschen Gestalt, in der gewöhnlichen Mischung des Wahren mit dem Falschen, darstellt, faßt jene nur dasjenige auf, was der geläuterten religiösen Ueberzeugung zusagt, in seiner ungetrübten Reinheit und Wahrheit. Der Dogmenhistoriker wird z. B. das Dogma von der Versöhnung durch Christus zwar im Lichte der reinen religiösen Idee, die ihm zum Grunde

liegt, aber in seinen mannichfaltigen dogmatischen Gestaltungen und allen Zusätzen, welche Aberglauben und dogmatische Spitzfindigkeit dazu geliefert haben, darstellen; der Dogmatiker hingegen wird alles dieses Fremdartige und Irrige fallen lassen, und nur das, was einer gebildeten Vernunft als wahr gelten kann, auffassen. Aber ein Abweg wäre es, wenn er nur das auffassen wollte, was und wie es mit den allgemeinen religiösen Ideen übereinstimmt, wenn er z. B. aus der Versöhnungslehre nur die allgemeine Idee der Resignation herausgreifen wollte: womit wir eben nichts erhielten, als eine magere philosophische Dogmatik. Der christliche Dogmatiker kann nicht vergessen, daß unser religiöses Leben auf der Geschichte ruht, und unsere religiöse Ueberzeugung sich historisch gestalten muß; er wird diesen historischen Weg um so weniger verlassen, da er ja nicht eine bloß subjective Ueberzeugung aufstellen will, sondern eine solche, welche seiner Zeit und deren Bildung angemessen ist. Diese aber kann sich von dem historischen Grunde, auf welchem sie erwachsen ist, nie entfernen; und so wenig es unsere philosophische Bildung fördern würde, wenn man alle vorhandenen Vorarbeiten übergehen und unberücksichtigt lassen wollte, eben so wenig würde man auf das religiöse Leben mit Nutzen einwirken, wenn man statt der historischen Begriffe und Bilder nichts als das Allgemeine der Vernunftreligion aufstellen wollte. Weil nun aber die Dogmatik geschichtlich zu Werke gehen, und eine Sichtung und Reinigung des dogmatischen Stoffs vornehmen soll: so ist klar, daß sie sich immer an die Dog-

mengeschichte anlehnen und sie voraussetzen muß: wodurch sich eben jene historische Methode als zweckmässig empfiehlt.

Dieser historische Gang wird den Dogmatiker noch vor einem anderen Abweg bewahren, auf welchem er sich zwar nicht ganz aus der Geschichte verlieren, auch nicht dem Geiste des Protestantismus untreu werden, aber doch nicht rein geschichtlich verfahren würde. Als Resultat der Dogmengeschichte könnte ihm die Rückkehr zum reinen Urchristenthum nothwendig erscheinen. Diefs ist allerdings die Tendenz des Protestantismus, das haben die Reformatoren gewollt. Allein diese Rückkehr kann nicht unmittelbar durch einen Sprung, sondern nur mittelbar durch Reinigung und Läuterung alles dessen, was seither in der Entwicklung des Christenthums zum Vorschein gekommen ist, geschehen. Jesus wollte keine Dogmatik, keine Hierarchie, nichts von dem, worin bisher das christliche Kirchenwesen bestanden hat; er wollte reinen religiös sittlichen Geist. Dazu können wir aber nur nach und nach gelangen, indem wir allmählig den Aberglauben und das falsche Kirchenwesen auflösen und vernichten. So vermittelt war auch das Streben der Reformatoren, indem sie den Katholicismus, so weit es damals möglich war, läuterten, nicht aber gänzlich über den Haufen stiefsen. Und so dürfen wir auch nur durch einen Umweg zum Urchristenthum zurückkehren, indem wir unsere bestehenden Religionsformen immer mehr zu läutern und zu verjüngen suchen. Daher *die Autorität der kirchlichen Symbole* und Bekenntnisse, welche der Dogmatiker

anerkennen und befolgen muß. Die Bibel ist uns Quelle der Wahrheit, aber die Symbole sind uns *Zeugniss* derselben. Auf dem Wege, auf welchem die Stifter unseres Lehrbegriffs die Wahrheit gesucht, und in demselben Geiste sollen auch wir sie suchen, und ohne sklavisches Nachbeten ihnen als Führern folgen. Hieraus aber wird zugleich klar, daß der protestantische Dogmatiker nicht sowohl die ganze christliche Dogmengeschichte, als vielmehr, wenigstens in vorzüglichem Grade, das Ende und den Anfang derselben, die Geschichte des Protestantismus und des Urchristenthums, zu berücksichtigen hat; was in der Mitte liegt, hat für ihn entfernteres Interesse, weil unser religiöses Leben davon nicht unmittelbar berührt wird. Und so kann man im geschichtlichen Vortrag die Dogmatik in zwei Theilen abhandeln, in *der Dogmatik des Urchristenthums und des Protestantismus*.

Dieses treue Anschließen an die Geschichte darf aber der Reinheit und Klarheit der Ueberzeugung keinen Eintrag thun. Der protestantische Theolog darf nichts gegen seine Ueberzeugung annehmen; seine Ueberzeugung gründet sich aber zunächst auf die allgemeinen Vernunftideen: er wird also nichts aus der Geschichte, was mit diesen Ideen streitet, annehmen können. Und doch streitet so Manches in der Dogmengeschichte mit diesen Ideen. Es zeigt sich in der ganzen dogmatischen Erscheinung und Entwicklung des Christenthums die falsche Annahmung des Verstandes, die religiösen Ideen in sein Gebiet und das der Sinne herabzuziehen und zu deuten. Schon vom Dogmenhistoriker verlang-

ten wir, daß er in den Dogmen den religiösen Gehalt von dem verständigen scheiden, und nur jenen als wesentlich auffassen sollte. Dieselbe Aufgabe müssen wir dem Dogmatiker machen, und von ihm verlangen wir überdiß noch wissenschaftliche Begründung und genauere Analyse; er soll die allgemeinen religiösen Ideen mit philosophischer Präcision und Gründlichkeit vortragen, und in die feinsten Verschlingungen der Ideen und der Begriffe eingehen. Wie wird sich nun die geschichtliche Treue mit der philosophischen Reinheit verbinden lassen?

Einmal wird doch der vorsichtige Untersucher in der dogmatischen Hülle des Christenthums so manche ächte Erweiterung und Entwicklung der allgemeinen religiösen Ideen finden, daß, wenn man auch diese Hülle fallen läßt, doch noch immer eine sehr reiche geschichtliche Ausbeute übrig behält. Durch die einfache Auffassung des in der Vernunft Liegenden würden wir nie zu dem Reichthume an religiösen Ansichten gelangen, den uns das Christenthum darbietet. Allein unzureichend würde es seyn, nur in Hinsicht des Stoffs uns an die Geschichte anzuschließen. Stoff und Form lassen sich trennen, ohne daß jener zugleich seine Eigenthümlichkeit und Kraft verliert: ohne die dogmatische Hülle zerfließt und verflüchtigt sich der religiöse Gehalt des Christenthums. Wir müssen daher zweitens auch die Dogmen in ihrer Gestalt stehen lassen, ihnen aber bloß eine *symbolische Bedeutung* leihen. Man wird dieß als Willkühr und Priesterbetrug verdächtig machen, und mit dem allegorischen Verfahren der späteren heidnischen Phi-

losophen, wodurch sie dem gesunkenen Heidenthum aufhelfen wollten, aber nicht konnten, vergleichen: wir werden uns aber dagegen zu rechtfertigen wissen. Wenn die allegorische Deutung der heidnischen Mythologie ohne Erfolg blieb, so lag die Schuld theils wirklich in der dabei angewandten Willkühr, wodurch man in die Mythen Ideen legte, die ihnen fremd waren, theils in dem ganzen Geiste des Heidenthums selber, welches sich überlebt hatte, und der neuen Zeit nicht mehr genügen konnte. Aber in den christlichen Dogmen liegen die Ideen wirklich, für die wir sie als Bilder gebrauchen wollen, und das ganze Christenthum ist keine abgestorbene todte Masse, wie das Heidenthum in der letzten Zeit, sondern es beherrscht noch unser ganzes Leben und wird es ewig beherrschen. Dafs wir aber die christlichen Dogmen nur als Symbole gelten lassen wollen, ist nicht blofs unsere Willkühr, sondern in der Natur der Sache gegründet. Jede religiöse Vorstellung ist bildlich und wer sie für mehr nimmt, befindet sich im Irrthum. Es ist daher auch nicht Erneuerung der alten Priesterkunst, dem Volke etwas als Wahrheit vorzugaukeln, woran man selbst nicht glaubte, und es findet dabei keine Täuschung Statt. Zwischen denen, welche an die Dogmen buchstäblich glauben, und uns, die sie blofs symbolisch nehmen, findet blofs ein *Unterschied in der Verstandesbildung* Statt. Wir glauben, wie jene, was zu glauben ist, wir wollen nur und können nicht wissen, was jene *wissen*, d. h. mit dem Verstande fassen wollen. Und darin, dafs wir auf diese Weise in Einheit bleiben mit denen, die uns

noch nicht in Verstandesbildung gleich stehen, und daß wir überhaupt auf dem geschichtlichen Wege bleiben, liegt ein Hauptvorthail dieser Beibehaltung der Dogmen. Aber wir müssen auch ohnehin Bilder für die religiösen Vorstellungen und Gefühle haben: und wo sollten wir sie hernehmen, als aus der geschichtlichen Ueberlieferung? Freilich sind diese Bilder nicht rein ästhetischer Art, dergleichen wir eigentlich zu wünschen hätten; aber solche könnten wir doch auch nur auf geschichtlichem Wege erhalten. Die Poesie und Kunst, die sie uns allein schaffen können, müssen sich ebenfalls an die Geschichte anschließen, wie das Beispiel der griechischen und katholischen Mythologie und Kunst zeigt. Wir werden aber der ästhetischen Umgestaltung der christlichen Symbole vorarbeiten, wenn wir sie in der Dogmatik als solche behandeln, und den ideal-ästhetischen Gehalt derselben aus den Banden der Verstandesbegriffe lösen und der ästhetischen Anschauung anheim geben. Es giebt nur zwei Fälle, wie die Poesie und Kunst ihren Einfluß auf die Religion äußern können. Entweder der Verstand herrscht in der Ansicht der Religion, ist aber von so roher Ausbildung, daß er sich, ohne irre zu werden, Alles von der Phantasie bieten läßt, und es auf Treue und Glauben als Wahrheit annimmt, wie es bei den Katholiken den Fall war. Oder der Verstand ist so weit ausgebildet, daß er seine Grenze und die Rechte der Phantasie und der ästhetischen Anschauung an die Religion anerkennt, und sich mit den Dichtungen und Gebilden der Poesie und Kunst in keinen Streit einläßt. Das ist das Ziel, wohin der Protestan-

tismus endlich gelangen, wohin ihn die Kritik, in der wir so lange befangen gewesen sind, führen muß. Denn ist es der Kritik gelungen, die Religion vom Irrsaal des Verstandes zu befreien, so überläßt sie dieselbe der Herrschaft des religiösen Gefühls und der diesem dienenden Kunst.

Was wir schon vom Dogmenhistoriker forderten, daß er systematisch verfahren und gewisse Principien der Einheit als charakteristisch zum Grunde legen sollte, dieses fordern wir mit noch größerem Rechte vom Dogmatiker, der ja den dogmatischen Stoff wissenschaftlich und philosophisch bearbeiten will. Es haben neuere Dogmatiker die Nothwendigkeit einer solchen charakteristischen Anordnung gefühlt und sie versucht, sind aber zum Theil an der Klippe gescheitert, daß sie den ganzen dogmatischen Stoff dieser Anordnung unterwerfen wollten. Hier, wie überall, sind die allgemeinen Dogmen, welche die speculativen religiösen Ideen des allgemeinen *Vernunftglaubens* enthalten, von den besonderen, welche religiöse Gefühle und Ansichten, oder das der *Ahnung* angehörende, und symbolische oder mythologische Bilder vom Uebersinnlichen enthalten, sorgfältig zu scheiden. Wenn man z. B. die christliche Dogmatik nach den beiden Ständen, dem Stand der Sünde und dem Stand der Gnade, abtheilt, wohin soll man dann die Lehre von Gott, Schöpfung, Vorsehung u. dgl. bringen? In den Stand der Gnade! als wenn ich mich im Stand der Sünde fühlen könnte, ohne von einem Gott zu wissen? Und was haben Ideen, wie die der Schöpfung, mit der *praktischen* Ansicht von Sünde und Gnade zu thun!

Der Nachdenkende findet bald, daß jene Ideen bei diesen Ansichten schon *vorausgesetzt* werden, sie müssen daher auch vorher abgehandelt werden. Es bedarf wohl keines weiteren Beweises, daß jeder Dogmatik ein *allgemeiner* und ein *besonderer* Theil zukommt: in jenem werden die allgemeinen theologischen und anthropologischen Lehren abgehandelt, in diesem die besondere Weltansicht dargestellt. Bei der protestantischen Dogmatik kommt noch ein *dritter* Theil hinzu, welcher den übrigen vorausgeschickt werden muß: es ist der *kritische*, welcher von den Quellen der religiösen Wahrheit handelt. Der Protestantismus unterscheidet sich eben dadurch von andern Religionen, daß er über diese Quellen *reflectirt*, und diese Eigenthümlichkeit muß erkannt und herausgehoben werden. Gewöhnlich handelt man davon in Prolegomenen; aber dadurch bekommen die zur protestantischen Uezeugung wesentlich gehörenden Lehren von der heil. Schrift, Offenbarung u. s. w. das Ansehen, als gehörten sie bloß zu den wissenschaftlichen Zurüstungen der Dogmatik.

Nachdem wir nun im Allgemeinen für die Dogmatik den Standpunct und die Verfahrensart vorgezeichnet haben, versuchen wir es auch in Absicht auf die einzelnen Lehren derselben, und bemühen uns vorzüglich zu zeigen, wie die rein historische und philosophische Ansicht, das Resultat der freiesten Forschung, sich vereinigen lasse mit der symbolischen öffentlichen Beibehaltung des anerkannten Lehrbegriffs, ohne in Willkühr zu verfallen und ohne die Hinterlist des alten Priesterthums zu üben.

Die Lehre von der *Offenbarung durch Christus* und der *Inspiration der Bibel* enthält eine richtige religiös geschichtliche Ansicht, selbst vom freiesten Standpunct aus betrachtet. Wir haben schon gezeigt, wie wir im Allgemeinen auf dem historischen Wege zu der Idee der Offenbarung gelangen, worin wir die Entwicklung des religiösen Geistes, besonders in hervorspringenden entscheidenden Momenten, als göttliche Veranstaltung anerkennen. Um in einer religiösen Erscheinung die Offenbarung des Göttlichen zu erblicken, müssen wir von darin liegenden Kraft der religiösen Wahrheit und Schönheit dergestalt ergriffen und bewegt seyn, daß wir uns über uns selbst und unser geistiges Vermögen emporgehoben fühlen; wir müssen in dieser Erscheinung eine unendlich überlegene Gewalt anerkennen, vor der wir unwillkührlich anbetend die Kniee beugen. Das ist die Stimmung des frommen Christen, mit der er die Erscheinung der religiösen Wahrheit in Jesu anschaut. Daß das Christenthum göttliche Offenbarung sei, ist ein schlechthin gegebener Glaubensausspruch, d. h. ein ideales Urtheil, welches durch keine Verstandesgründe erwiesen werden kann, so wenig als die Ueberzeugung des Frommen, daß in dieser oder jener Begebenheit der Geschichte sich die göttliche Hand kund gethan habe. Das Göttliche trägt seinen eigenen Erweis in sich selbst, und wer es nicht anerkennt, kann durch keine Beweisführung überzeugt werden. Reflectiren kann und muß allerdings die Theologie über ein solches religiöses Urtheil, und wie überall, so auch hier, eine allgemeine Nothwendigkeit aufzuzeigen su-

chen. Gerade so wie ein Geschmacksurtheil über die Schönheit eines Kunstwerks zwar nicht erwiesen, aber doch in so weit begründet werden kann, daß man durch Abstraction und Reflexion zeigt, daß ein solches Kunstwerk den Forderungen der Kunst genüge. Diese theologische Reflexion wird nun zuvörderst auf den Gehalt dieser Offenbarung an sich zu sehen und zu untersuchen haben, wie sich dieselbe zur Vernunft verhält, als mit welcher nichts, was den Menschen gut, heilsam und nachahmungswürdig seyn soll, in Widerstreit stehen kann, (widrigenfalls der Mensch mit sich selbst in Widerstreit gerathen würde). Es wird sich nun finden, daß im Christenthum nichts als die ewigen Vernunftideen in ihrer größten Reinheit und Fülle erschienen sind, und hiermit der Offenbarungsglaube gerechtfertigt seyn. *Der Rationalismus ist sonach selbst nichts weiter als die philosophische Ansicht des Offenbarungsglaubens.* Zweitens giebt es auch eine geschichtliche Reflexion über denselben: man hat zu untersuchen, ob durch das Christenthum, in welchem man eine göttliche Offenbarung findet, die geschichtliche Entwicklung des religiösen Geistes bedeutend gefördert sei, und man wird, von der Geschichte belehrt, nicht verkennen können, daß durch das Christenthum eine ganz neue Periode der Religionsgeschichte begonnen und dem religiösen Geist der Welt eine ganz neue Richtung gegeben sei. Und so wird sich der Offenbarungsglaube auch in seiner geschichtlichen Ansicht rechtfertigen lassen. Hiermit ist nun auch das Dogma von der Inspiration gerechtfertigt: daß die Schriftsteller des A. und N. T. vom Gei-

ste der Religion beseelt seyen, kann nur derjenige läugnen, der selbst von Religion nichts weiß. Unfehlbarkeit der Einsicht darf deswegen von ihnen nicht behauptet werden, denn religiöse Begeisterung hat unmittelbar mit der Einsicht, welche Sache des Verstandes ist, nichts zu thun. Eben so wenig bringt der Inspirationsglaube nothwendigerweise übernatürliche Vorstellungen vom Einfluß des heil. Geistes auf die Inspirirten mit sich, selbst wenn es erwiesen wäre, daß Christus und die Apostel dergleichen gehabt hätten (was doch nicht der Fall ist); denn diese Vorstellungen sind nur die *Ausdeutung* jener Glaubensidee *durch den Verstand*. Alles aber, was diesem angehört in der Religionslehre, ist unwesentlich, und höchstens als Sinnbild zu gebrauchen. Dieser Gebrauch ist aber hier unstatthaft und unnöthig, da jene Vorstellungen unbiblisch und auch eigentlich bloß im Kreise der gelehrten Dogmatik geblieben sind.

Der *Kanon* ist erstens ein bloß historisch-kritischer Begriff, den die Lehrer der ersten Kirche durch Ueberlieferung und Uebereinkunft festgesetzt haben, wir aber durch Kritik festsetzen. Kanonisch sind diejenigen Bücher, welche ächte treue Ueberlieferung von der Lehre Jesu und der Apostel enthalten; und da diese Treue relativ ist, so giebt es natürlich verschiedene Stufen von Kanonicität. Zu der ersten gehören die ächten Schriften der Apostel und ihrer Gehülfen, zu den übrigen die späteren, deren Verfasser ungewiß sind. Auch die Integrität begründet noch einen Unterschied. Da unsere Dogmatik historisch ist, so kann sie nie etwas von den Untersuchungen der

Kritik fürchten; und selbst wenn sie bewiese (was sie doch nie im Stande seyn wird), daß wir gar keine ächte Schrift eines Apostels übrig hätten, würde der Kanon als historische Basis unerschüttert stehen bleiben. Denn immer blieben uns im N. T. die relativ ältesten und treuesten Denkmäler des Urchristenthums. Zweitens giebt es auch eine religiöse Ansicht vom Kanon, wonach er der Inbegriff der Bücher ist, welche göttliche Wahrheit enthalten. Diese Ansicht ist unabhängig von der geschichtlichen, denn auch ein späteres und unächtres Buch könnte Wahrheit enthalten, sie wird aber doch mit ihr in eins zusammenfallen, da nach einem zugleich historisch und religiös begründeten Urtheil die Wahrheit am reinsten in Jesus und in den Aposteln erschienen ist.

Der *allgemeine Theil* der Dogmatik muß streng nach den speculativen und praktischen Ideen der Philosophie kritisirt werden. Hier ist nur von *Wahrheit* die Rede, und über diese gilt strenge Forschung. Hier hat die Speculation auch den freiesten Spielraum, weil die dogmatischen Vorstellungen selbst meistens nur die Erfindungen einer gewissen Art von Philosophie, und wenig in den Glauben des Volks eingedrungen sind. Die Begriffe von *den göttlichen Eigenschaften* müssen auf die philosophischen Ideen von Gott zurückgeführt werden und können es, ohne als populäre Bilder ihre Kraft zu verlieren. In der Lehre von der *Schöpfung, Welterhaltung* und *Regierung* muß die ideale Ansicht, als die allein wahre, streng geschieden werden von der verständigen, wie wir dieses schon hinreichend angedeutet haben.

Dadurch wird aber nichts im Glauben des Volks geändert. Der mosaische Mythos von der Schöpfung kann sehr wohl als Bild stehen bleiben und wird seine ästhetische Wirkung auf das Gemüth nicht verfehlen, wenn auch das Verständige darin irrig ist, und als solches in der Dogmatik anerkannt wird. Ursprünglich bloß mythologisch sind die Figuren der *Engels* und des *Teufels*, und die Dogmatik folgt bloß der Geschichte, wenn sie dieselben aus ihrem Gebiete verweist und lediglich als *Mythen* anerkennt. Für die Poesie und Kunst können sie stehen bleiben, wenn sie nur unserem Volke nicht so fremd geworden wären, daß sie fast gar keinen lebendigen Eindruck mehr machen, und wenn nur überhaupt gegen diese Mythologie auch in ästhetischer Hinsicht nicht so viel eingewendet werden könnte. Nämlich ein Hauptfehler liegt darin, daß sie auf bloßen *Begriffen* und nicht auf sittlichen Idealen, wie die griechische, ruht, wesswegen sie auch aller Individualisirung ermanget. Das personificirte Böse an sich, welches ohnehin dem religiösen, wie dem Kunstsinne, ganz widerstrebt — denn das Böse ist gar nicht an sich gedenkbar, viel weniger kann es Gegenstand des Wohlgefallens werden — so wie der Begriff eines göttlichen Dieners und Werkzeugs (*Engels*), ist Product der Phantasie im Dienste des abstrahirenden Verstandes. Jedoch stehet zu hoffen, daß wenn erst die Bedeutung dieser Mythologie als solcher anerkannt, und sie aus der Obhut der Dogmatik entlassen und der freien Dichtung anheimgestellt ist, sich neue Gestalten und Ideale bilden werden: welches vielleicht

durch eine freie Verbindung der griechischen Mythologie mit der christlichen befördert werden könnte. — Alles übrige in der Lehre von Gott kommt auf das Dogma von der *Dreieinigkeit* zurück, welches in der That große Schwierigkeiten darbietet und am schwersten auf philosophische Wahrheit zurückgeführt werden kann, weil man, zumal in der kirchlichen Ausbildung desselben, sich gar nicht von einer richtigen Speculation hat leiten lassen. Am leichtesten findet man den Ausweg aus der Verwirrung, wenn man die ursprünglichen biblischen Vorstellungen zum Leitfaden nimmt. Nach diesen ist der Sohn der Schöpfer und Mittler, der Geist das belebende, erwärmende und erleuchtende Princip in der Natur, sowohl der materiellen (1. Mos. 1, 2.), als der geistigen, über beiden aber stehet der Vater, den Sohn sendend, den Geist ausgiessend. Mithin sind Sohn und Geist nichts, als die Formen der Offenbarung Gottes in der Welt und seiner Wirksamkeit für die Heiligung der Menschen; durch Christus mit Hülfe des Geistes gelangt der Fromme zu Gott und zur Vereinigung mit ihm: es liegt also in der Trinitätslehre die ganze Ansicht des Christenthums concentrirt und dieß wäre die *historisch religiöse* Bedeutung dieser Lehre. Diese hat man nun aber speculativ gefaßt und dadurch unendlich verwirrt, hauptsächlich, weil man diese drei verschiedenen *Ansichten* Gottes substantziirte, und den sinnlosen Unterschied zwischen *Substanz* und *Person* aufstellte. Man gab zu, daß nur eine göttliche Substanz gedenkbar sei, in dieser aber seien drei Personen, obschon desselben ungetheilten Wesens: womit

womit ein Begriff gesetzt und auch wieder aufgehoben ward. Man hat ausdrücklich gegen die modalistische Ansicht der Trinität protestirt, und doch liegt diese wesentlich zum Grunde. Will man sich nicht mit dem sinnlosen Spiel des Setzens und Wiederaufhebens begnügen, will man etwas festhalten: so kann es nur die subjective modalistische Verschiedenheit der Auffassung Gottes seyn. Allein diese hat man nun wieder ganz verwirrt durch den Satz: *opera ad extra sunt communia*, d. h. gerade das, wodurch sich die verschiedenen Ansichten von Gott unterscheiden, soll nicht unterschieden seyn: z. B. die Schöpfung, in welcher ich die Gottheit als Sohn denke, soll zugleich dem Vater und Geist zukommen, was ein reiner Widerspruch ist. Wenn man noch sagte: was dem Sohn und dem Geist zukommt, kommt auch dem Vater zu, so hätte dieses den guten Sinn, daß keine wirkliche Trennung in Gott anzunehmen, daß stets auf die höchste Einheit zurückzugehen sei; und in der That wird in der Bibel Gott dem Vater oft auch zugeschrieben, was eigentlich nach strenger Abstraction dem Sohn und Geist zukommt; soll aber die Thätigkeit des Sohnes zugleich die des Geistes seyn, so ist es ein sinnloser Gedanke. Da die ganze Lehre von der Speculation in Besitz genommen ist, so hat der Dogmatiker das Recht und die Pflicht, ebenfalls darüber zu speculiren und nichts anzuerkennen, als was er nach einer klaren gesunden Philosophie als haltbar darin findet. In der philosophischen Ansicht Gottes zeigen sich nun allerdings drei der biblischen Trinitätslehre analoge Formen, welche tief im menschlichen Gemüth

gegründet sind. Alle Erkenntniß des Menschen ist an das dreifache Verhältniß *des Ganzen, der Form und der Theile*, oder *der transcendentalen, formalen und materialen Apperception* gebunden. Dieses erscheint im Vernunftschluß, und kehrt überall wieder, und hiernach fassen wir auch die Idee Gottes auf. Wir denken uns Gott entweder in seiner Selbstständigkeit, als den höchsten Gegenstand der Vernunft — als Vater; oder als die Form der Welt, als den, durch welchen die Welt ist und besteht — als Sohn; oder als die Natur durchdringend und erfüllend, als das Princip, von welchem Leben und Licht ausgeht — als Geist. Weniger paßt diese philosophische Form zu der kirchlichen Trinitätslehre; denn will man von Gott das Bild der Person gebrauchen, so kann man es nur auf die erste Ansicht Gottes anwenden, ohne Bedeutung ist es in der Anwendung auf die beiden anderen. Sodann ist es philosophisch eben so sinnlos, wie es unbiblisch ist, daß die *opera ad extra* allen drei Personen gemeinschaftlich seyn sollen. Sind wir aber sonach auch genöthigt, die dogmatische Ausbildung der Trinitätslehre zu verwerfen, so ist dieß doch lediglich Sache der Schule, und hat auf den Glauben des Volks keinen Einfluß. Die wahre religiöse Dreieinigkeit bleibt, die philosophisch dogmatische Bestimmung mag so oder anders ausfallen. Man behellige aber das Volk auch nicht mit den dogmatischen Vorstellungen, und mache es nicht durch Vorspiegelung eines unbegreiflichen Geheimnisses irrig und stutzig, sondern entwickle die religiöse, jedes fromme Herz ansprechende Bedeutung, welche in dieser Lehre liegt.

Wir kommen jetzt zur *Lehre vom Menschen*. Hier ist der Mythos 1 Mos. 2. f., nach Paulinischer Ansicht gedeutet, constitutiv geworden, und die richtige Idee des menschlichen Hanges zum Bösen soll dadurch geschichtlich *erklärt* werden. Obgleich dieses irrig ist, denn das Ideale ist über alle Geschichte und Erklärung erhaben: so liegt darin doch nichts wesentlich Falsches, und das göttliche Ebenbild, welches offenbar die begriffsmäßig gefasste Idee der Bestimmung des Menschen, in die Vergangenheit gelegt, ist, macht mit unserem sündhaften Zustand einen schönen Contrast. Darin stehen die alten Dogmatiker auf einem weit höheren Standpunct, als so viele neuere, daß sie unseren Hang zum Bösen als eine Schuld ansehen: eine Wahrheit, von welcher alles reine religiöse Leben abhängt, und mit deren Verwerfung das ganze Christenthum umstürzt. Es ist auch richtig, daß der Mensch mit all seinem sittlichen Bestreben den inneren Frieden und den Beifall Gottes nicht erlangen kann; denn wie kann er sich zur wahren Heiligkeit emporschwingen? Aber das ist eine dogmatische Uebertreibung, dem Menschen alle Kraft zum Guten abzusprechen; es ist dieß in sittlicher Hinsicht nicht ganz richtig, denn wir haben immer doch eine sittliche Kraft, wenn sie auch endlich und besiegbar ist; und in religiöser Hinsicht ist es ganz falsch, denn dem sittlichen Verwerfungsurtheil, das wir über uns fällen, liegt schon die Anerkennung der Heiligkeit Gottes zum Grunde, und die Nothwendigkeit an Gott zu glauben und ihm zu vertrauen, ist uns ins Herz gelegt. Im Einzelnen ist es wahr, daß es dem Menschen schwer wird, sich zum religiösen

Glauben zu erheben, daß ihn die sinnliche Ansicht und Richtung so leicht festhält; es ist auch wahr, daß dem Menschen bei aller Anlage zur Religiösität doch äussere Erweckung und Unterstützung noth thut (worin der Fromme die göttliche Gnade erkennt); aber weiter lehrt die Bibel nichts: dogmatische Consequenz und System-sucht, in Verbindung mit einer empirisch materialistischen Ansicht, hat jenes zur allgemein gültigen Regel erhaben, und dieses einseitig aufgefaßt, als entbehrte der Mensch aller inneren Kraft zum Guten; während, wie überall im geistigen Leben des Menschen, das Verhältniß einer *erregbaren inneren Kraft* obwaltet. Was aber den Gegensatz der menschlichen Ohnmacht und des heil. Geistes, der ihr erst die Kraft zum Guten verleihen soll, betrifft: so ist es eine schöne religiöse Ansicht, die in uns aufglühende Begeisterung zum Guten als Ausfluß Gottes zu betrachten, wenn man sie nur nicht zur anthropologischen Wahrheit stempeln will: denn nach anthropologischer Ansicht ist der im Menschen wirkende heil. Geist nichts als *der Geist der Vernunft*. Beide Ansichten müssen von einander geschieden, und von verschiedenen Standpuncten aus gefaßt werden, wo sie dann beide gleich richtig sind. Die erste gehört dem Glauben, die zweite der beobachtenden Reflexion an. Durch diese Einschränkung und Berichtigung der dogmatischen Lehre wird aber nichts im Glauben des Volkes verändert. Es bleibt der richtige Satz, daß wir Sünder sind und des Ruhmes vor Gott ermangeln, und daß alles Gute von oben, von Gottes Gnade, kommt, und die Lehre von der

Rechtfertigung und Heiligung wird in nichts wandkend gemacht. Was kümmert sich der Fromme um dogmatische Theorien? Der Glaube macht keine Distinctionen, sondern lebt in der vollen ungetheilten Anschauung und Ahnung.

Gegen die *Auferstehung der Todten*, so wie dieser dogmatische Begriff vorliegt, hat freilich die philosophische Kritik viel einzuwenden: es ist schlechthin falsch und streitet mit der idealen Ansicht, eine *Wiederherstellung der Körper* zu erwarten, welche nur durch einen physikalischen Proceß geschehen könnte, dessen Annahme mit der Idee der Ewigkeit im Widerspruch steht. Die Zeitbildung ist auch so weit darüber ins Klare gekommen, daß es Wenige mehr irret, wenn man von Unsterblichkeit überhaupt in unbestimmten geistigen Ausdrücken redet. Demungeachtet kann das Dogma als mythisches Bild stehen bleiben, (wie es denn auch eigentlich in den mythologischen Theil der Dogmatik gehört), und hat als solches seine schöne Bedeutung, die wir unten entwickeln werden. Wie man aber auch darüber denken möge, so ahme man immer das Beispiel Jesu nach, und lenke auf die geistige Ansicht hin. Wenn Sadducäer und Pharisäer diese Lehre, von welcher alle Seelenruhe abhängt, mit grobsinnlichen Vorstellungen erschüttern und entweihen wollen, so sei unsere Rede: „*ihr kennet die Schrift nicht, noch die Macht Gottes: die Auferstandenen werden nicht freien, noch sich freisen lassen, sondern den Engeln Gottes gleich seyn im Himmel.*“

Der dritte oder besondere Theil der Dogmatik beschäftigt sich zunächst mit der, mittelst der

Ahnung aufgefaßten Weltansicht, in welcher die Ideen des Vernunftglaubens auf den Zustand des Menschen in der Zeit angewandt, und die ihn störenden Widersprüche gelöst sind. Diese Widersprüche sind die zwischen der Idee eines heiligen, das Gute wollenden Gottes und der Herrschaft des Bösen in der Welt, zwischen der Bestimmung des Menschen zum Guten und seiner sittlichen Verderbnis: und deren Lösung ist gegeben in der *Erlösung* und *Versöhnung durch Christus*, und in der göttlichen *Gnadenwirkung*. Diese *erste Abtheilung* des dritten Theils nennt man *Soteriologie*.

Dafs Gott das Wohl der Welt und aller Menschen will, ist die grofse christliche Idee, welche der Erlösungslehre zum Grunde liegt, und welche wir als Bestandtheil des allgemeinen Vernunftglaubens anerkennen müssen; dafs Gott durch Christus die Welt erlösen wollte (*benevolentia Dei universalis ordinata*) ist die natürlich beschränkte Ansicht des Christenthums, welches nur in sich das Heil setzen kann (denn sonst wäre die Zuversicht zu der ihm inwohnenden Wahrheit gelähmt); und diese Ansicht gehört der religiösen Ahnung an, welche in den besonderen Erscheinungen der Geschichte die Erscheinung des Göttlichen findet. Dafs Gott auch jeden Einzelnen durch Christus selig zu machen beschloß, unter der Bedingung des Glaubens, ist nur die Anwendung jener allgemeinen Idee; aber irreligiös ist das Urtheil, dafs er die nicht Glaubenden *verworfen* habe. Zwar ist es consequent; aber nur für den Verstand giebt es Consequenz, nicht für die religiöse Ahnung, welche schlech-

terdings von dem Satz des Vernunftglaubens nicht weichen darf, daß Gott alle Menschen selig machen will. Hier muß sich der Fromme seines Urtheils enthalten, und ein *Geheimniß* anerkennen. Hätte man doch in der Theologie lieber da Geheimnisse anerkannt, wo die menschliche Erkenntniß den Gang der göttlichen Weltregierung in der Erscheinungswelt nicht zu fassen und überhaupt die vollkommene Deutung der letzteren nicht zu geben vermag, als da, wo ein dogmatisirender Verstand sich Schwierigkeiten schuf, die nicht vorhanden sind. Zu der Verwerfung der Lehre von der *reprobatio absoluta* führt ohnehin die Lehre der Lutherischen Kirche von der *gratia resistibilis*: thun wir noch den Schritt weiter, und verwerfen die ganze Lehre. Laßt uns die Christen künftig lehren, für die Ungläubigen zu beten und sie der Gnade Gottes zu befehlen, nicht aber sie zu verdammen. Wahr bleibt in dieser Lehre, daß die Ungläubigen in diesem Leben, so weit wir es begreifen mögen, unselig sind und dieses mag auch im Lehrbegriff stehen bleiben; dehnen wir nur unser Urtheil nicht auf jenes Leben aus, das wir nicht kennen, und beschränken wir nicht die Gnade Gottes, welche unergründlich, und seine Allmacht, für welche nichts unmöglich ist. Uebrigens ist das Urtheil über den Glauben oder Nichtglauben eines Menschen stets schwankend, und die Möglichkeit der Besserung so lange gegeben, als er noch athmet. Daß die Calvinische Lehre von der absoluten Prädestination falsch sei, ist daraus klar, daß sie der Grundidee von dem Willen Gottes, alle Menschen selig zu machen, widerspricht, und

sich über die Erscheinungswelt ein absprechendes Urtheil anmaßt, welches unserer beschränkten Erkenntniß nicht zukommt. Die leidige Consequenzsucht, welche schon so viel Unheil in der Theologie gestiftet, hat diese Lehre hervorgebracht, und aus der gleich verwerflichen von der *gratia irresistibilis* richtig abgeleitet.

Das Dogma von der Gottheit Christi sind wir weit entfernt umstossen zu wollen, ob wir es gleich für einen widersprechenden Begriff halten, die Gottheit mit der Menschheit in einem Individuum vereinigt zu denken, weil dadurch die Gottheit zu einem Endlichen herabgewürdigt und eigentlich nicht mehr als solche gedacht wird. Es soll diese Lehre aber auch kein Begriff, sondern eine *ästhetische Idee* seyn, und die Dogmatiker mit ihren Bestimmungen der beiden Naturen in Christo u. s. w. haben hier alles verdorben. Der fromme Christ, überzeugt von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jesu, von der in der Einführung derselben sichtbar gewordenen Weisheit und Gnade Gottes, und ergriffen von der Reinheit und Erhabenheit des Charakters Jesu, glaubt und schaut in ihm die leibhafte Gottheit, aber er grübelt nicht darüber, sein Verstand ist befangen von der idealen Anschauung, und nur da tritt er hervor, wo die Begeisterung erkaltet ist. Weg also mit all jenen dogmatischen Bestimmungen, von welchen ohnehin die Bibel und der Volksglaube nichts weiß: Christus gelte uns fortan als göttlicher Gesandter, als Gottmensch, als Ebenbild Gottes, man sei nicht zu karg in seiner Verherrlichung, und dinge und markte nicht mit Ausdrücken; aber nie vergesse

man, daß dabei nicht von *Verstandeswahrheit*, sondern allein von *religiöser Schönheit* die Rede ist, und wer darüber zum Volke spricht, thue es nie ohne den Aufschwung und die Wärme der frommen Begeisterung. Hier bewährt sich der Vortheil der Unterscheidung der verständigen, idealen und ästhetischen Ansicht. Wer in der Religion nur die erst gelten läßt, muß diese Lehre verwerfen, und consequenterweise haben es auch alle Neueren gethan; wir aber können und müssen sie, als zur ästhetischen Ansicht gehörig, als ein schönes bedeutungsvolles Bild, stehen lassen. Die vorhandenen dogmatischen Bestimmungen über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo sind übrigens, bei Voraussetzung der Möglichkeit einer solchen Vereinigung, vortrefflich dazu geeignet, Irrthümer abzuwehren und den Grundirrthum so viel als möglich zu verstecken; nur die Lutherische Lehre von der *communicatio idiomatum* ist selbst bei jener Voraussetzung logisch nicht zu rechtfertigen.

Ueberblickt man die Geschichte die Dogma's, so bemerkt man darin leicht *den Kampf der Wahrheit mit der Schönheit*. Die Griechen dogmatisirten nicht über die Verbindungsart des Göttlichen mit der menschlichen Natur in ihren Halbgöttern, weil ihre Tendenz ästhetisch war; die Christen aber, bei denen sich unvermerkt die religiöse Schönheit in diesem Dogma eingeschlichen hatte, unterwarfen sie der Wahrheit, und wollten es nach Begriffen denkbar gemacht wissen, wie Jesus Gott und Mensch zugleich seyn könne. Der Katholicismus, nach seiner heidnisch ästhetischen Richtung, ließe diese dogmatischen Streitigkeiten

ruhen; aber der Protestantismus, nach seiner Richtung auf die Wahrheit, erweckte sie wieder im Streite über die *communicatio idiomatum*. Nunmehr muß eine Zeit eintreten, wo die Schönheit neben der Wahrheit ihre Rechte behauptet.

Die *Versöhnungslehre* ist uns nicht, wie so vielen neueren Theologen, ein für die Religion bedeutungsloser, oder wohl gar schädlicher Ueberrest des Judaismus im Christenthum. Verwerflich und jüdisch ist allerdings der dabei vorkommende Begriff des Opfers; noch verwerflicher ist die scholastische Genugthuungslehre, welche ganz dem groben Verstande dient, während jener Begriff doch nahe ans Bildliche und Aesthetische grenzt; mischen wir aber den deutenden Verstand nicht ein, fassen wir die Lehre so schwebend auf, wie der Apostel Paulus thut, der fast Alles, was wir Jesu verdanken, auf seinen Tod bezieht und als Wirkung desselben betrachtet, wobei die Opfervorstellung in den Hintergrund tritt: so erhalten wir ein schönes ästhetisch-religiöses Symbol, welches, zumal von der Kunst verherrlicht, eine wohlthätige Wirkung auf das fromme Gemüth äußern kann. Um dieses einzusehen, müssen wir diese Lehre in ihre rein religiösen Elemente zerlegen. Christus befreit uns durch seinen Tod von der Strafe unserer Sünden, und versöhnt den Zorn Gottes — dieß, entkleidet von der daran haftenden groben Vergeltungslehre, und ideal gefaßt, heißt doch weiter nichts, als: Christus giebt dem von seiner Schuld geängstigten Gemüth den inneren Frieden wieder, daß es sich zutrauensvoll zu Gott, dem heiligen Richter, emporrichten kann. Das

Bewußtseyn der Schuld, ästhetisch gefaßt, ist das religiöse Gefühl der Resignation, in dem wir uns vor Gott beugen, und wodurch uns die Ruhe des Gemüths wiederkommt: denn wir können uns nicht zu dem Gedanken der heiligen allmächtigen Güte erheben, ohne uns gestärkt und getröstet zu fühlen. Aus dem Gegensatz unserer Sündhaftigkeit und der Heiligkeit Gottes ergibt sich in dem gesunden, lebendigen, frommen Gemüthe von selbst jene geheimnißvolle, nur im Gefühle zu erfassende Vermittelung, welche der christliche Lehrbegriff Versöhnung nennt. Diese innere unaussprechliche Vermittelung aber will der rohe religionslose Mensch ausgesprochen, erklärt und anschaulich gemacht wissen. Erklärt, d. h. verständig ausgedrückt ist sie nur in der Versöhnungslehre dadurch, daß nach dem Princip der Vergeltung Christus das für uns büsset, was wir selbst hätten büssen sollen; und anschaulich ist sie uns im leidenden Christus gegeben. Das erste, die Erklärung, ist für den Aufgeklärten unfruchtbar, und muß in unserer Zeit immer mehr in Schatten gestellt werden; das zweite aber, das anschauliche Bild des leidenden Christus, kann, ohne alle Willkühr, ganz der historischen Wahrheit gemäß, ästhetisch gedeutet werden, und, so wie es ursprünglich zur dogmatischen Versöhnungslehre Veranlassung gab, das Material einer neuen, *dem Geiste nach nicht verschiedenen, symbolischen Versöhnungslehre* abgeben. Jeder Märtyrer-Tod ist ein Bild der Resignation, und stellt die Erhebung des Geistes über die Widersprüche der verderbten Welt dar; in höherem Grade aber der Tod eines Märtyrers,

der für die höchste religiöse Wahrheit und deren Einführung in die Welt starb, für eine Wahrheit, welche gerade der menschlichen Verderbnis entgegengesetzt war und die Welt von den Banden der Sünde befreien, und dem Menschen die religiöse Ruhe des Gemüths sichern sollte. In diesem Tode wird uns also zuerst die Anschauung der allgemeinen menschlichen Verderbnis, welcher Jesus auf der einen Seite erlag und auf der andern entgegenwirken wollte, und zugleich unserer eigenen Sündhaftigkeit, um welcher willen Jesus gestorben ist: sodann die Anschauung der religiösen Erhebung über dieses Verderben, welche in der erhabenen elegisch tragischen, von gottähnlicher Liebe verklärten Stimmung des sterbenden Jesus erscheint, und welche wir uns durch dieses sein Vorbild selbst und durch den Geist seiner, Gottes Liebe und Gnade versichernden Lehre zu eigen machen können: mithin die Anschauung der ganzen Idee der Resignation nach all ihren Beziehungen. Dazu kommt die historische Wichtigkeit des Todes Jesu, daß durch ihn eigentlich der Sieg der Wahrheit entschieden worden ist, und daß der sterbende Christus im vollgültigen Sinne Repräsentant der christlichen Religion ist, in sofern sie die Welt erleuchtet, belehrt und beseligt hat, daß wir Alles, was uns das Christenthum gewährt hat, in einem einzigen Bilde zusammengefaßt, in Christus am Kreuze erblicken, daß uns folglich durch den Tod Jesu wirklich die Seelenruhe, die Versöhnung, geworden ist. — Berechtigt sind wir vollkommen zu dieser Umwandlung der Versöhnungslehre. Wir wollen den bestehenden Lehrbegriff nicht umstoßen, sondern

ihn nur im wahren religiösen Geiste fassen, und ihn von dem befreien, was der Mehrzahl unserer Zeitgenossen nicht mehr zusagt; wem es noch zusagt, dem wollen wir es nicht gewaltsam rauben, und der Volkslehrer soll das Bedürfnis seiner Lehrlinge weise berücksichtigen, und sich nie mit ihnen in Opposition setzen. Und wenn wir den Tod Jesu nach unserer Ansicht, jedoch dem christlichen Geiste gemäß, deuten, so thun wir nichts anderes, als was die Apostel auch thaten. Sie deuteten ihn nach ihrer jüdisch dogmatischen Ansicht, wir nach unserer ästhetisch religiösen. Alles, was sich als Jesu eigene Erklärung über seinen Tod historisch ausmitteln läßt, kommt auf das oben angegebene zurück: und hiermit wäre selbst in dieser Hinsicht die historische Richtigkeit unseres Verfahrens erwiesen *).

*) Krug (der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre. 1802.) findet selbst in der Genugthuungslehre, oder in der Uebertragung des Verdienstes Christi, eine Vernunftidee, nämlich diese. Wenn Gott den Sünder mit Wohlgefallen betrachten solle, so sei dies bloß in sofern für uns denkbar, als Gott nicht auf das sehe, was jeder Mensch wirklich ist, sondern was der Mensch überhaupt werden kann. Nun sei Jesus das Ideal der sittlich vollendeten Menschheit. In Rücksicht auf dieses Ideal könne also Gott Wohlgefallen an den Menschen haben. Nach unserer Ansicht genommen wäre die Sache diese. Der Mensch finde in der Idee der Begeisterung (der ästhetisch gefassten Bestimmung des Menschen) die religiöse Ruhe, was wir aber nicht zugeben können. Beide Gefühle, das der Begeisterung und das der Resignation, halten einander das Gleichgewicht, und dieser Widerstreit

Die Versöhnungslehre ist eigentlich nur die Trägerin der *Rechtfertigungslehre*, die mit Recht als die Grundfeste der ganzen christlichen Glaubenslehre betrachtet wird, und welche wir so vollkommen billigen, daß wir fast nichts hinzuzusetzen haben. Sie stimmt ganz mit unserer Idee der *Resignation* zusammen, nach welcher sich der Fromme im Gefühle seiner Schuld vor der heil. Allmacht beugt, und zugleich im Gedanken der ewigen Liebe seinen Trost findet; und wir empfehlen sie als das wahre Gegengift gegen die Moraltheologie der Neueren, welche offenbar zu viel Gewicht auf die Sittlichkeit legt, und gegen die sie eben so gültig ist, wie gegen das mosaische Gesetz und die katholische Genugthuungslehre und Werkheiligkeit. Nicht durch Werke und eigenes Verdienst, welches, wie groß es auch nach endlichem Maafsstab sei, doch immer vor der absoluten Heiligkeit Gottes verschwindet, sondern allein durch die Gnade Gottes kann der Mensch selig werden. In keinem Punkte der christlichen Dogmatik ist der reflectirende Verstand so in Uebereinstimmung geblieben mit der idealen Ansicht, wie in dieser Lehre, welche dem Verstand und der Frömmigkeit des Apostels Paulus gleichviel Ehre macht. Möge unseren Theologen das lebendige Verständniß derselben wieder aufgehen, da sie jetzt doch fast ganz verhüllt und begraben liegt! Wenn sie sich überhaupt nur wieder zur

kann nur durch das höhere der Andacht gehoben werden. Wir sollen übrigens die Art, wie wir versöhnt werden, nicht denkbar zu machen suchen, sondern wir sollen die Versöhnung glauben.

religiösen Ansicht der Theologie erheben, so wird ihnen auch diese Lehre wieder in ihrer großen Bedeutung erscheinen und den von jeher behaupteten ersten Rang unter den Glaubenslehren von neuem einnehmen.

Er folgt nun die *zweite Abtheilung* des dritten Theiles, die *Eschatologie* enthaltend. Diese Lehre werden wir am richtigsten beurtheilen, wenn wir ihr eine *mythische* Bedeutung zuerkennen. Sie ist zwar nicht ohne Bedeutung für den Glauben, wie denn jede gehaltvolle Mythologie auf religiösen Ideen sich erheben und gestalten muß; aber das, was sie zum Gegenstand des Glaubens macht, ist theils schon in der Anthropologie und Theologie dagewesen, wie die Ideen der Unsterblichkeit und der Bestimmung des Menschen, theils gehört es seiner Natur nach dahin, wie die Idee des Reiches Gottes, oder des Reiches der Intelligenzen in der Ewigkeit, des Sieges des Guten und des seligen Lebens bei Gott; und alles dieses entbehrt seiner idealen Natur nach der bestimmten festen Gestalt, in welcher es hier auftritt, und hat diese nur von einer Art von Mythologie gewonnen. Die religiösen Ideen der Soteriologie hatten ihr ästhetisch-verständiges Material von der Geschichte entlehnt: die geschichtliche Erscheinung Jesu, mittelst der religiösen Ahnung halb ästhetisch, halb verständig gedeutet, war das Symbol der Erlösung und Versöhnung. Hier nun spielt Christus auch die Hauptrolle, und der Ahnung gehört ebenfalls der Gedanke, daß durch das Christenthum das Böse besiegt, und die Welt zum idealen Zustand zurückgeführt werden soll; offenbar aber hat die dichtende Phanta-

sie einen grossen Theil an der Ausführung dieses Gedankens, und jene Ausgeburth phantastischer Hoffnungen, die jüdische Christologie, wie sie halb als dichterisches Gerüst, halb als wirkliche Ueberzeugung in dem symbolisch mythischen Gedicht der Apokalypse erscheint, ist die Grundlage dieser ganzen dogmatischen Lehre geworden. Ueberhaupt können die Ideen über das ewige Wesen der Dinge positiv nicht anderes, als in mythischen Bildern ausgedrückt werden, und weit entfernt, die Bibel anzuklagen, dafs sie uns dergleichen anbietet, bedauern wir vielmehr, dafs unsere Dichter diese Mythologie nicht weiter und mit selbstständigem Geist ausgebildet haben, woran die Dogmatiker nicht wenig Schuld haben mögen, indem sie das, was stets schwebend und beweglich seyn mufs, als Gegenstand der religiösen Dichtung, fest und steif ergriffen und festgehalten haben, als Bestandtheil der religiösen Wahrheit. Das ächte Verfahren des Dogmatikers wird also hier seyn, dafs er aus dem vorliegenden dogmatischen Stoffe die dem Glauben angehörenden Bestandtheile in ihrer Reinheit heraustrenne, und das Uebrige als Bild oder anschauliche Form stehen lasse.

Betrachten wir zuerst die Lehre von der *Auferstehung der Todten* und dem *Untergang und der Erneuerung der Welt*. Dem Glauben gehört der Gedanke eines geistigen ewigen Seyns der Dinge; um diesen aber nicht blofs negativ für den Verstand, sondern positiv und lebendig für die Phantasie darzustellen, bedurfte der Mythos eines körperlichen Substrats, und er liess daher neue verklärte Körper und eine neue verklärte Welt

Welt entstehen. Ja, liegt nicht vielleicht in diesen Bildern der wahre Gedanke, daß im wahren Wesen der Dinge Körper und Geist eins seyen? Körper und Geist sind nur in der Erscheinung getrennt und einander entgegengesetzt: müssen wir doch die Idee der Seele auch auf die materielle Natur ausdehnen, und diese vergeistigen. So lehrt die Kabbala und neuere Naturphilosophie, daß der Körper nur die Rinde des Geistes, nur erstarrter Geist sei; und die persische Philosophie, woher die Lehre von der Körperauferstehung stammt, ist unstreitig von derselben Idee ausgegangen. Alles hat hier nur der träge dogmatisirende Verstand verdorben, der aus dem anschaulichen Bilde einen Verstandesbegriff geschaffen, gegen den sich der aufgeklärte Verstand sträuben muß. Auch hat der Mythos selbst den Nachtheil, daß er das, was der Ewigkeit angehört, ans Ende der Zeit, also in die Zeitreihe setzt; nur ist dieses wegen des Zusammenhanges nothwendig, und lediglich mythisch zu nehmen.

Das jüngste Gericht und die ewige Seligkeit und Verdammnis symbolisirt die Idee des siegenden Reiches Gottes in der Ewigkeit. Hier hat freilich der Mythos ein sehr verständig irdisches Substrat, nämlich den rechtlichen Gedanken eines Gerichts und einer Vergeltung; aber das schlimmste Uebel entsteht doch erst durch die dogmatisch verständige Auffassung. Groß und selbst das Gefühl mächtig ergreifend ist das Bild des siegreich auftretenden Königs des Gottesreichs, wie vor ihm das Böse in den Abgrund sinkt und das Gute im herrlichen Triumph dasteht; und so ästhetisch fasse man es auf und stelle es dar.

In der dogmatischen Speculation vergesse man aber nicht, daß für die ewigen Verhältnisse die Begriffe von Gericht und Vergeltung bedeutungslos sind, weil Gutes und Böses in sich selber den Lohn trägt, und ihn nirgends her als von sich selbst erwarten kann, und daß diese Vergeltung von aller Zeit unabhängig ist, und schon in diesem Leben Statt hat. Und erkennen wir hier eine symbolische Mythologie an, so kommen wir auch über den schwierigen Punct der ewigen Verdammniß hinweg. Nämlich dieser Gedanke, begriffsmäßig genommen, widerstrebt dem idealen Glauben. Gott kann nicht einen großen Theil seiner Geschöpfe zur ewigen Verdammniß bestimmt haben; er wäre sonst nicht die ewige Liebe, oder nicht allmächtig. In Gottes Reich kann es auch keinen Gegensatz geben, und einen solchen enthält die Lehre von zwei Sphären, der der Seligen und der der Verdammten, welche letztere zwar aus dem Wege geschoben ist, aber doch noch immer besteht. Man sieht, diese dichtende Darstellung hat sich nicht über das endliche Verhältniß erheben können. So wie wir hier einen Gegensatz und Kampf des Guten und Bösen bemerken, so hat man als Bild des ewigen Jenseits zwar den Gegensatz stehen lassen, aber statt des Kampfes den Sieg gesetzt. Und wer möchte die Mythologie deßwegen anklagen? Nur die Dogmatik verdient Tadel, wenn sie die Schranken, welche der Phantasie nothwendig gesetzt sind, mit der Idee nicht überschreiten will. In Gottes Reich giebt es kein Böses, auch nicht einmal in der Unterwerfung und Bestrafung; wie aber der Widerstreit zwischen dem Guten und

Bösen gelöst werde, wie die sündigenden Menschen zurückgeführt werden zum sündlosen Zustand, in welchem sie Gott erschaffen hat: das ist ein ewiges Geheimniß, das kein menschlicher Geist enthüllen kann. Eine der mythischen Ansicht unfähige Dogmatik muß, wenn sie der Stimme der Vernunft Gehör geben will, die Ewigkeit der Höllenstrafen verwerfen, und leicht verfällt sie dann in Theorien und Erklärungsversuche, welche nichts als die Anmaßlichkeit des beschränkten menschlichen Verstandes beurkunden.

Welche Vorthelle unsere symbolisch mythische Behandlungsart der Dogmatik gewähre, wird vielleicht nirgends so klar, als bei diesen eschatologischen Lehren, welche der kritische Zeitgeist fast ganz verworfen zu haben scheint. Wir leisten dem Wahrheitssinne dabei volle Genüge, und zerstören doch auch nicht den historisch überlieferten und symbolisch anerkannten Lehrbegriff, welcher dem nicht philosophischen Christen eine nothwendige Stütze ist. Wir verfahren in demselben Geiste wie Christus, welcher die Bilder vom messianischen Reiche als Hülle geistiger Ideen gebrauchte, und wie der Apokalyptiker, welcher sie mit schaffender Phantasie weiter ausbildete, ohne doch seine aufgeklärte Ueberzeugung ganz daran zu ketten. Möge uns nur der Himmel bald religiöse Dichter und so auch einen neuen Apokalyptiker schenken, damit diese Bilder mehr Bedeutung für unseren geläuterten Geschmack erhalten!

Sechstes Kapitel.

Von der praktischen Theologie.

Die Richtigkeit unserer Behandlungsart der Theologie muß sich in der Praxis bewähren. Wenn wir nicht zeigen können, daß sie für die Erziehung des Volkes zur Religion erspriesslich ist und sich mit dem öffentlichen Leben der Religion und dem Kirchenthum verträgt und es fördert: so ist alles bisher Gesagte vergeblich. Wir müssen nun die Idee der Kirche im christlich protestantischen Sinne aufstellen, und so der praktischen Theologie erst ihr Gebiet anweisen, in welchem sie thätig seyn kann.

Auch hier sind wir an den Gang gebunden, daß wir nach der zum Grund gelegten philosophischen Idee der Kirche die Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche betrachten, und daraus die reine Idee der letzteren entwickeln. Die bloße Phantasie würde uns ein unausführbares Ideal liefern, die bloße Geschichte aber uns die Erscheinung statt des Wesens festhalten lassen. Beim Heraustreten der Religion ins Leben muß man zweierlei unterscheiden. Erstens, die wirkliche und gleichsam nackte Aeufserung religiöser Ansichten und Gefühle in Wort und That, z. B. die Aeufserung der Begeisterung für Ehre und Gerechtigkeit im Gesamtleben der Menschen, der Resignation durch Aufopferung für das gemeine Wohl u. s. w. Solche Aeufserungen religiöser Gemüther begegnen sich nun im Leben von verschiedenen Seiten, und so entsteht ein öffentliches Leben der Religion *in der That*

und Wahrheit. Aber diese Gemeinschaft verlangt, wie wir gesehen haben, einen äußeren Halt und Mittelpunkt. Das Gesammtleben im Staate bietet gewissermaßen einen solchen dar. Hier ist wenigstens der Gegenstand für ein thätiges religiöses Leben, besonders für die Begeisterung, gegeben; es fehlt aber noch das, was die religiösen Gemüther verknüpft, worin sie sich erkennen und gegenseitig mittheilen können; besonders fehlt das, was die höchsten religiösen Gefühle, die ins äußere Leben des Volks nicht vollkommen eingehen und über alles Irdische hinausstreben, die Gefühle der Andacht, gleichsam verkörpert und zum gemeinsamen Eigenthum macht. Wir haben gesehen, daß dieses nur durch *Symbole* geschehen kann, welche eigentlich, der reinen Natur der Religion gemäß, ästhetisch seyn müssen. Von der letzteren Forderung werden wir schon etwas nachlassen, wenn von einer christlichen Kirche die Rede ist, weil wir wissen, daß das Christenthum eine dogmatische Tendenz hat. Ueberhaupt müssen wir nun in die Geschichte der christlichen Kirche eingehen.

Jesus kam nicht, um eine Kirche, sondern das Reich Gottes zu stiften. Diefes hat er deutlich erklärt in jener Rede an die Samariterin: „die Zeit komme und sei schon da, wo man nicht in diesem oder jenem Tempel, sondern im Geist und in der Wahrheit Gott anbete;“ ferner in der Antwort an die Pharisäer, welche ihn fragten, wenn das Reich Gottes komme: „das Reich Gottes komme nicht so, daß es beobachtet werden könne, man könne nicht sagen, hier ist es, oder dort; das Reich Gottes sei mitten unter ihnen.“

Dadurch bewährt sich seine Erscheinung als rein ideal und göttlich: die Stiftung einer Kirche wäre immer Menschenwerk gewesen, und würde die reine freie Entwicklung der christlichen Kirche entweicht und gehemmt haben. Die Idee des Reiches Gottes ist nun zwiefach; einmal ist es die ewige Idee, deren Realität wir im wahren Seyn der Dinge, bei Gott im Himmel, denken, versinnbildet durch die Wiederkunft Christi und ewige Seligkeit; zweitens ist es ein sittlich politisches Ideal, oder das Ideal des durch Sittlichkeit und Religion zu veredelnden und verklärenden Menschenlebens, mithin jenes öffentliche Leben der Religion in der That und Wahrheit. Realisirt sollte nach Jesu Absicht dieses Ideal werden durch die Läuterung und Umwandlung der Menschen, mittelst seiner Lehre; die Wahrheit und Heiligkeit sollte alle Menschen durchdringen und ergreifen, und sie zu einem reinen heiligen Leben in Gott, zu einem Reich Gottes auf Erden, vereinigen. Nun traten nach seinem Tode seine Bekenner in einen Verein zusammen, welcher der Keim und Versuch des Reiches Gottes seyn sollte, und in welchem wirklich eine lebendige Gemeinschaft der Tugend und Frömmigkeit bestand. Der Natur der Sache nach aber entstanden in diesem Vereine gewisse, dem Ideal des Reiches Gottes an sich fremde Gesellschaftsverhältnisse. Erstens, verband die ganze Gemeinde eine gemeinschaftliche, sittlich religiöse *Ueberzeugung* und *Lehre*, wohin der dogmatische Geist des Christenthums nothwendig führte, obgleich, wie wir gesehen haben, auf dem Wege der Ueberzeugung kein reines und sicheres öffentli-

ches Leben der Religion zu Stande kommen kann, indem die Ueberzeugung eigentlich immer individuelles Eigenthum ist. Zweitens — und dieses war zwar dem Reiche Gottes in seiner strengen Idealität ebenfalls fremd, aber zur Realisirung desselben ein nothwendiges und weit sichreres Hülfsmittel als jenes — die Gemeinde vereinigte sich zu gewissen Andachtsübungen, zu einem, wenn auch an den gemeinschaftlichen Lehrbegriff gebundenen, doch mehr oder weniger symbolischen *Cultus*, und ward so das, was wir oben *Kirche* nannten. Drittens, erhielt die Gemeinde Vorsteher und ein festes Regiment, woraus sich die Hierarchie bildete, welche nicht nur Lehre und Cultus, sondern auch das ganze rechtliche und sittliche Leben der Menschen beherrschte und lenkte. Dieser auf diese Weise fest in sich geschlossene Verein setzte sich nun ganz natürlich in Opposition mit dem Staate; denn er selber war ein Staat, und ging auf eine Umwandlung und Verjüngung des Staatslebens aus. Er schloß in sich, was der Staat auch in sich schloß, das Gesamtleben für Recht und Sittlichkeit und Frömmigkeit, und hatte, wie jener, seine Verfassung und seinen Cultus. Nun fiel der Römische Staat in diesem Kampfe, und die Regierung ward christlich. Nun hätte eigentlich die Gemeinde sich auflösen, ihrem sittlich politischen Bestandtheile nach in den Staat übergehen, und nur in ihrem dogmatisch kirchlichen Bestandtheile übrig bleiben sollen. Es geschah aber nicht, weil die Opposition mehr äußerlich als innerlich aufgehoben war, weil der christliche Geist die heidnischen Völker noch nicht vollkommen durch-

drungen hatte, und sie noch immer der für sich bestehenden Kirche als einer Sittenrichterin bedurften. Es war nicht bloß die Herrschsucht der Priester, sondern das Bedürfnis und der Geist der Zeit, wodurch es kam, daß sich die Kirche immer mehr in sich befestigte, aber auch immer mehr ins Grobe und Materielle ausbildete und vom Ideal entfernte. Es blieb und setzte sich fest die gleich anfangs herrschende Voraussetzung, daß die Kirche wirklich das Reich Gottes sei. Sie war es gewesen, oder hatte doch das Ideal nahe berührt, als noch die heilige Begeisterung in ihr lebendig war; so wie diese aber wich, konnte sie höchstens darauf Anspruch machen, ein irdisches unvollkommenes Abbild des Reiches Gottes zu seyn. Wie hätte sie dieß aber anerkennen können, da das Ideal in dem Maasse sich ihrem Blick entzog, als die Begeisterung aus ihr wich? Dieser materiellen Ansicht gemäß wurde nun auch das freie Band der religiösen Ueberzeugung enger zusammengezogen, und mit hierarchischer Gewalt ein *statutärlicher Lehrbegriff* festgestellt. Auf der anderen Seite aber entwickelte sich auch der Cultus immer mehr, und ward eine, wenn auch abergläubig mißverständene *Symbolik*. Das sittlich politische Element brachte jenen Coloss des Papstthums hervor, vor welchem sich die Fürsten der Erde beugten, und in ihm ihren Richter anerkannten. Noch wenige Schritte weiter, so war eine europäische Universaltheokratie begründet, in welcher alle Völker gleich den Stämmen der hebräischen Nation vereinigt waren. Aber dieß Unternehmen scheiterte an der Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit der

Völker, und die Hierarchie sank hauptsächlich auch durch den Protestantismus. Nun ging die Kirche bei den Protestanten nach und nach, ihrem sittlich politischen Bestandtheile nach, in den Staat über, und blieb nur noch religiöse Anstalt. Aber auch in dieser Hinsicht ging eine bedeutende Umwandlung mit ihr vor. Der alte statutarische Lehrbegriff war gefallen, und der Geist des Protestantismus erlaubte nicht die Aufstellung eines neuen. Die Bekenntnisse konnten sich nie zu dem Ansehen der Concilienschlüsse erheben und die Lehrfreiheit blieb. Man hat oft behauptet, daß dieß inconsequent und widersinnig sei, und dadurch das protestantische Kirchenthum sich auflösen müsse, und hat dagegen die consequente Strenge der katholischen Kirche gerühmt. Wir können allerdings zugeben und die Geschichte lehrt es, daß die protestantische Kirche die starre Festigkeit des Katholicismus nicht behaupten kann, und daß sie in einer rasch fortgehenden Entwicklung begriffen ist; aber auflösen wird sie sich nicht. Wir läugnen den Grundsatz, daß eine Kirche schlechterdings auf einen statutarischen Lehrbegriff gegründet werden müsse; der wahre Grund, auf welcher jede ächte Kirche ruht, ist der ästhetisch symbolische Cultus, und wir glauben, daß die protestantische Kirche auf dem Wege sei, sich von den dogmatischen Banden zu befreien und sich ästhetisch zu gestalten. Wir sagen: auf dem Wege; denn in beiderlei Hinsicht ist sie noch fern vom Ziele, und die praktische Theologie hat in dieser revolutionären Zeit die schwere Aufgabe, diesen Entwicklungsgang zu lenken, und ihn sowohl vor Rückschritten, als

Sprüngen zu bewahren. Ein gefährlicher Rückschritt wäre es, die protestantische Kirche an einen statutarischen Lehrbegriff, desgleichen die katholische hat, binden zu wollen. Ein solches Beginnen würde dem protestantischen Geist und dem Zeitgeist überhaupt gleich sehr widerstreben; denn von einer solchen statutarischen Autorität haben wir uns eben in der Reformation mit grossem Kampfe losgemacht, und nirgends im Gebiet des Geistes gilt jetzt bei uns Autorität. Auch würde dieses Beginnen ohne ein sichtbares Oberhaupt der ganzen protestantischen Kirche vergeblich seyn. In der einen Landeskirche könnte allenfalls mit Zwang eine Lehrnorm aufgestellt, in der anderen aber würde sie verworfen werden, und die protestantische Kirche im Ganzen würde also immer ihre Freiheit behaupten. Auf der anderen Seite wäre es ein eben so gefährlicher Sprung — und leider haben wir ihn versucht! — das Band des kirchlichen Lehrbegriffs ganz zu lösen. Wir bedürfen einer gewissen äusseren Einheit und Grundnorm, und die gräuliche Verwirrung, die jetzt herrscht, da ein jeder dem Volke vorträgt, was er will und wie er will, kann keine andere Frucht bringen, als Unglauben und Gleichgültigkeit gegen die religiöse Wahrheit, zumal da Viele, die gar nicht wissen, was Religion ist, die Lehrfreiheit missbrauchen, und die wichtigsten Religionslehren, wie z. B. die Rechtfertigungslehre, misshandeln und mit Füßen treten. Die Bibel ist allerdings die Grundnorm des protestantischen Lehrbegriffs, aber die Auslegung derselben bietet einen zu grossen Spielraum für die subjectiven Meinungen dar. Es bleibt daher nichts übrig,

als die Autorität der Bekenntnisse wieder anzu-
erkennen, aber nicht ihrem Buchstaben, sondern
ihrem Geiste nach, als einer *symbolischen* Lehr-
norm, symbolisch nämlich nicht bloß in der hier
gewöhnlichen Bedeutung der gemeinschaftlichen
Anerkennung, sondern auch in dem Sinne ge-
nommen, wie wir die Dogmatik symbolisch be-
handelt wissen wollten. Diese Rückkehr zu den
Symbolen unserer Kirche müssen wir aber nicht
durch ein Zwangsgesetz bewerkstelligt wissen wol-
len, sondern durch freie theologische Ansicht und
Ueberzeugung; und da wir gezeigt haben, daß
der ächte historisch theologische Geist darauf hin-
führt, so wird dieß auch nicht bloß etwas Sub-
jectives und Vorübergehendes werden, sondern
sich als etwas Nothwendiges geltend machen.

So haben wir nun die Stelle gefunden für
die eine Thätigkeit des praktischen Theologen,
nämlich als *Religionslehrers*, in wiefern er die
Ueberzeugung der Kirchenglieder bilden und len-
ken soll. Die Aufgabe für seine Kunst ist hier,
unter der Form des symbolischen Lehrbegriffs
Lebendigkeit, Freiheit, mithin auch Mannichfal-
tigkeit der Ueberzeugung zu erregen und zu pfe-
gen. Der Unterricht der Jugend legt den Grund:
billig beginnen wir also mit diesem. Das allge-
meine Gesetz ist hier, den symbolischen Lehr-
begriff rein historisch, am besten auf dem Grunde
einer einfachen Geschichte des Christenthums,
jedoch mit Weglassung aller dogmatischen Spitz-
findigkeiten, vorzutragen. Mit besonderer Rück-
sicht auf die anderweitige Bildung und Bildungs-
fähigkeit der Lehrlinge kann dann dieser Lehrbe-
griff mehr oder weniger frei gedeutet werden,

wobei man jedoch nicht hauptsächlich auf den Verstand, sondern vor allem auf das Herz zu wirken suchen muß, zumal bei den Lehren, welche nicht sowohl Ideen, als Gefühle und Ansichten enthalten. Wie wenig die jetzt gewöhnliche Katechese mit ihrer Sokratischen Methode diesen Anforderungen entspreche, ist wohl jedem klar, der sie kennt. Diese Methode selbst möchte wenig zweckmässig seyn für eine ideale Behandlung der Religionslehre; wenigstens muß sie sehr vorsichtig gehandhabt werden. Ueberhaupt ist wohl nichts verderblicher für das junge Gemüth, als ein solcher vernünftelter subjectiver Religionsunterricht, desgleichen jetzt gewöhnlich zu seyn scheint. Der Knabe soll schon, wie ein Erwachsener, über die Religion nachdenken, und erhält dadurch die Verstandesrichtung in der Religion, die ihn in die Gemeinheit herabzieht. Uns kann es hier nicht darum zu thun seyn, eine Theorie des religiösen Jugendunterrichts zu geben; für den Verständigen ist es an diesen Winken genug.

Wenn sich der Prediger seine Gemeinde selbst gebildet hat, oder sie doch in seinem Geiste gebildet vorfindet: so ist dann der Kanzelunterricht nur die leichte Fortsetzung der Katechese. Er wird die Erwachsenen zu einer immer freieren und lebendigeren Ansicht des Lehrbegriffs führen, und er wird sogar auch den Verstand in Anspruch nehmen, und eine klare Scheidung des Wahren vom Falschen versuchen können. Ist für den religiösen Sinn ein guter Grund gelegt, so kann dann die Thätigkeit des erwachten Verstandes für die religiöse Ueberzeugung nur heilsam, nicht zerstörend und auflösend seyn. Diese Verstandes-

thätigkeit ist ächt protestantisch und christlich, und der Zeitgeist fordert sie; sie herrscht auch in der Theologie: billig kann sie also aus dem öffentlichen Religionsunterricht nicht verwiesen werden. Sie wird auch dem Vortrag die eindringende Schärfe geben, und die Aufmerksamkeit und Theilnahme der Zuhörer wach erhalten. Aber mit weiser Vorsicht muß der Prediger sich an die Verstandesbildung seiner Gemeinde anschließen, auf ihren Standpunct treten, und von da aus sie weiter führen. Wollte er nur *seinen* Verstand walten lassen, so würde er die Ueberzeugung zerstören, nicht erbauen und erleuchten.

Wir haben hierbei vorausgesetzt, daß die Gemeinde des Predigers sich im Ganzen auf Einer Stufe der Bildung befinde, und eine gewisse Einheit darstelle. Schwerer und fast unlösbar wird die Aufgabe desselben, wenn die Gemeinde gemischt ist, und in ihr wesentlich verschiedene Ueberzeugungen herrschen. Ein solches Verhältniß ist unnatürlich, und solche Gemeinen sollten sich billig in mehrere gleichgesinnte theilen. Im Jugendunterricht wird man gewiß so viel als möglich die Gebildeteren von den Anderen trennen und besonders unterrichten; warum soll nicht auch eine solche Scheidung im Unterricht der Erwachsenen Statt finden? Natürlich kann sie nicht absichtlich und zwangsweise gemacht werden, sondern muß sich von selbst machen. Es muß einem jeden frei stehen, sich nach seinem Bedürfniß den Lehrer zu wählen; damit er dieß aber könne, muß eine jede große Gemeinde, zumal in den Städten, mehrere Prediger und Kirchen haben. Dann, vorausgesetzt, daß das Kirchengehen

nicht ein mechanisches Gewohnheitswesen, und die Gemeinde lebendig im Glauben ist, würden die Gleichgestimmten sich im wahren religiösen Verein zusammenfinden, ähnlich der urchristlichen und den separatistischen Gemeinden, welche eines Herzens und eines Sinnes wären, und sich mit christlicher Bruderliebe zusammenschließen; und es würde das unnatürliche, dem christlichen Geist fremde und nur mit dem Erstreben des religiösen Geistes entstandene Verhältniß aufhören, daß die Verschiedensten und Uneinigsten da vereinigt sind, wo alles Gute nur aus innigster Eintracht entstehen kann. In jeder anderen geselligen Beziehung, im gewöhnlichen Umgang des Lebens, in wissenschaftlicher und ästhetischer Berührung, theilen sich die Glieder unserer Kirchengemeinden in so mannichfaltige Klassen und Vereine; nur in der höchsten geselligen Vereinigung, in der religiösen, sollen die sonst Geschiedenen eins seyn; wie unnatürlich! So lange dieses nicht geschieht, bleibt dem Prediger einer gemischten Gemeinde nichts übrig, als seinen Vortrag unter der öffentlich sanctionirten Form des symbolischen Lehrbegriffs so im Allgemeinen und im Schweben zu halten, daß er nur hoffen kann, erregend, aber nicht bildend zu wirken. Vorzüglich muß er im Gebrauch der verständigen Behandlungsart äusserst vorsichtig seyn, um sich nicht mit den auf einer niederen Stufe der Ueberzeugung Stehenden in feindliche Opposition zu setzen.

Einheit zwischen den verschiedenen Gliedern einer Gemeinde, oder zwischen den von uns geforderten, verschiedenen einzelnen religiösen

Vereinen wird hergestellt durch den *symbolischen Cultus*. Im Fall diese Vereine bestehen, und vielleicht schon jetzt, da es doch immer sehr Viele giebt, denen die Unterrichtsanstalten der grossen Kirche nicht zusagen und die sich daher von ihr zurückziehen, sollte es Religionsübungen geben, aus welchen das der Ueberzeugung dienende Element des Cultus ganz ausgeschlossen, oder doch verhältnissmässig in den Hintergrund gestellt würde. Sie dürften nicht zu häufig seyn, und müßten eben durch ihre Seltenheit und die Grösse der Versammlung, so wie durch den Aufwand aller Cultusmittel, eine verstärkte Gewalt und ein ehrfurchterweckendes Ansehen erhalten. Einheit aber wird durch den symbolischen Cultus zwischen den in verschiedener Ueberzeugung Lebenden hergestellt, weil er dasjenige versinnbildet, worin Alle eins sind, nämlich den *Glauben*, der im *Gefühl* lebendig wird. Dieser Glaube erscheint als *Ueberzeugung* nur in der mittelbaren Auffassung durch den Verstand, und der Unterricht, schon weil er mittelst der Sprache geschieht, kann sich vom Verstand nie ganz losmachen, und daher nie für Alle befriedigend seyn. Die Kunst aber, die auf das Gefühl wirkt, ist für Alle das gleich wirksame Mittel, und so auch der von der Kunst unterstützte Cultus.

Jetzt tritt also die zweite Art der Thätigkeit des praktischen Theologen ein, die *liturgische*. Sie ist doppelt: in sofern der Cultus erst geschaffen, oder umgebildet werden soll, ist sie *constituierend*, in so fern er besteht, *administrierend*. In beiden muß sich der Theolog leiten lassen von einer allgemeinen *Theorie des Cultus*, oder

einer *kirchlichen Kunstlehre*, welche, wie die ganze Theologie, aus dem philosophischen Element (welches wir oben entwickelt haben) und dem historischen besteht. Sie muß sich theils überhaupt an den kirchlichen Geist des Christenthums, theils an den Zustand und Geist der bestehenden, in einem gewissen Entwicklungsmoment begriffenen Kirche halten, und darf nicht ins Allgemeine und Fremdartige ausschweifen; auch muß sich der schaffende Liturg von dem gegebenen Material des Cultus in soweit bestimmen lassen, daß er es nicht wegwirft, sondern nur verjüngt und umbildet. Der kirchliche Geist des Christenthums und des Protestantismus ist hauptsächlich nach der Grundform der Andacht, wie wir gesehen haben, lyrisch, und die bestehenden ästhetischen Formen sind, diesem ganz analog, Gebet und Gesang; denn jedes ächte Gebet ist lyrisch und gleichsam ein unvollkommener Gesang. Daß die Musik die einzige Kunst sei, welche, vor der Hand wenigstens, in den protestantischen Cultus aufgenommen werden kann, haben wir schon gezeigt, nur die Baukunst darf ihr noch zur Seite treten. Die geschichtlich symbolischen Formen des protestantischen Cultus sind die christlichen Feste und die beiden Ritus der Taufe und des Abendmahls, woran sich die der Confirmation und Beichte schliessen: sie müssen zum Theil durch belehrende und erweckende Vorträge, besonders aber durch jene ästhetischen Formen gehoben und belebt werden, und erfordern mannichfaltige Modificationen, verleihen aber auch erst durch das in ihnen liegende Eigenthümliche dem Cultus Reichthum und Leben.

Es

Es wird jetzt allgemein das Bedürfnis eines mehr auf das Gefühl berechneten Cultus anerkannt, und die Zeit ist für solche ästhetische Formen gewiss sehr empfänglich: mithin wäre gerade jetzt der constituirenden Liturgik ein großes Feld eröffnet. Es kann aber unser Beruf nicht seyn, Vorschläge zu machen, da wo es auf lebendige begeisterte That und Schöpfung ankommt. Vorschläge kann man machen zur Einrichtung einer Gesellschaft, zur Verfassung eines Staats, und überhaupt zu Allem, was nach Begriffen zu erkennen und zu beurtheilen ist. Kann man aber Vorschläge zu einem Heldenepiche, zu einem Gemälde machen, ohne dieses zugleich lebendig in der Idee zu schaffen, ohne selbst Dichter und Künstler zu seyn? Und wird ein Anderer nach solchen fremden Entwürfen dichten und bilden können? Alle Kunstlehre kann nur allgemeine Ideen und Aufgaben aufstellen, und muß es erwarten, ob und wie sie realisirt werden: so auch die Theorie des Cultus. Das Neuere und Bessere kann nur von heiligen Dichtern und Künstlern kommen, welche Gott mit Kraft und Begeisterung zu diesem Werk ausrüstet. Wohl aber muß die Frage seyn, wie wir der zu erwartenden schaffenden Thätigkeit Eingang in die Kirche und freien Spielraum verschaffen. Denn wie jetzt die Kirche bestellt ist, würde der größte Künstler ihr nicht helfen können, weil man seine Hülfe verschmähen würde. Unsere Kirche entbehrt der *freien Verfassung*, und kann daher sich nicht frei gestalten. Diefes leitet uns auf die dritte Sphäre der praktischen Theologie, nämlich die *kirchenrechtliche*.

Hier berühren sich Theologie und Politik, und das Verhältniß der Kirche zum Staate kommt in Frage. Doch ist die Sache sehr einfach, und kann im Allgemeinen sehr wohl vom theologischen Standpunct aus entschieden werden, zumal wenn wir die Geschichte zu Hülfe nehmen.

Als die Kirche noch in Opposition mit dem Staate stand, hatte sie ihre eigene freie Verfassung, zuerst die demokratische, dann die aristokratische, zuletzt die despotische. Als sie mit dem Staat in Bund trat, ging die höchste kirchliche Gewalt an den Regenten über, und mit Recht. Denn erscheint das wahre öffentliche religiöse Leben im Staate, hat die Kirche nur eine symbolische Bedeutung: so ist klar, daß sie selbst nur einen Theil des gemeinen Wesens ausmacht, und eins der Institute des Staates ist. In der Regierung, in welcher alles dem Staate angehörig, als in den gemeinschaftlichen Mittelpunkt, zusammengeht, muß auch die oberste Kirchengewalt liegen. Aber Unrecht war es, daß bei dem Uebergang des obersten Kirchenregiments an den Staat die zuletzt bestehende despotische Verfassung, welche nur durch Unterdrückung der ursprünglichen demokratischen und aristokratischen aufgekommen war, in Gültigkeit blieb, und nicht, was bei einer so wesentlichen Umwandlung der Gesellschaftsverhältnisse der Kirche leicht hätte geschehen können, mit der ursprünglichen Verfassung zu einer *constitutionell monarchischen* vereinigt wurde. Die Kirche mußte ihre eigene innere Verfassung wieder erhalten, diese aber unter die Regierung gestellt werden: jene mußte das freie innere Leben der Kirche schützen, diese

die Einheit derselben mit dem Staate bewahren. Wir hätte also zweierlei zu betrachten, erstens die Verfassung der Kirche, zweitens die Regierung derselben. Was die erste betrifft, so fließt aus dem christlichen Geiste der religiösen Freiheit und Gleichheit, daß eine aristokratische Verfassung, wie sie durch die Bischöfe gebildet wurde, unstatthaft ist; denn diese repräsentiren nicht die ganze Kirche, und sind nicht allein im Besitz des religiösen Geistes: aber die rein demokratische Verfassung ist eben so verwerflich, weil der große Haufe eben so wenig von diesem Geiste erfüllt handeln würde, und in der Regel erst zur Religion geführt werden soll, nicht aber schon in ihr lebt. Es bleibt also nichts übrig, als die *repräsentative* oder *ächt aristokratische* Verfassung: die frömmsten und erleuchtetsten *Prediger* und *Laien*, von der Gemeinde gewählt, müssen einen *Kirchenvorstand* bilden in jeder einzelnen Gemeinde, und Deputirte aus diesen einzelnen Kirchenvorständen einen *Landeskirchenrath*, welcher unmittelbar mit der Regierung in Verbindung steht, und durch welchen diese das ganze Kirchenwesen leitet. So von dem wahren Zustande, den Bedürfnissen und der Stimmung der Kirche unterrichtet, wird sie nie etwas gegen dieselbe unternehmen, und die freie Entwicklung derselben nur befördern, nicht hemmen können. Was nun die Organisation dieses Kirchenregiments betrifft, so ist es ganz natürlich, daß sie einen Zweig der allgemeinen Staatsregierung ausmacht, so wie die übrigen Angelegenheiten des Staats jede einen solchen Zweig bilden. Diese Behörde muß aus Staatsmännern zusammengesetzt seyn, aber solchen, die zugleich

in der Kirche als die Frömmsten und Erleuchtetsten anerkannt sind; und wir können uns gar wohl Theologen denken, welche durch politisches Talent und historisch politische Kenntnisse dazu geeignet wären; hinwiederum aber kann es auch Staatsmänner geben, welche durch Frömmigkeit und historisch theologische Kenntnisse zum wahren Heil der Kirche die Regierung derselben handhaben könnten. Indefs können auch verfassungsmäßig Theologen als kirchliche Räthe beigeordnet seyn, um das kirchliche Interesse zu vertreten.

Wenn nun die Kirche das Bedürfnis fühlte, eine Hauptveränderung mit ihrem Cultus vorzunehmen, so hätte man durch ihre Verfassung den Vortheil, daß dieses Bedürfnis öffentlich und allgemein von ihr anerkannt werden könnte: was jetzt gar nicht der Fall ist, indem man darüber nur einzelne Stimmen und subjective Urtheile vernimmt. Sodann könnte man auch die Ansicht der Kirche von der zweckmäßigen Verfahrensart bei diesem Unternehmen ausmitteln. Die Regierung würde, ihrem wahren Vortheil gemäß, in Allem nur der Kirche folgen, oder höchstens das Beste auswählen, wenn Verschiedenheit der Meinung herrschte. Die zweckmäßigste Verfahrensart bei Einführung eines neuen Cultus wäre nun, wie uns scheint, festzusetzen, was vom alten Cultus bleiben soll, und darüber würde man sich leichter vereinigen; für das neu zu bildende aber so lange den einzelnen Gemeinden die Freiheit des Versuchs und der Wahl zu lassen, bis etwas in der einen oder andern aufgestellt wäre, was allgemeinen Beifall erhielte und öffentlich

sanctionirt werden könnte. Naturgemäfs geht jedem Bildungsproceß ein Zustand der Gährung und des Schwankens voraus; unnatürlich ist es und nur durch willkührliche Gewalt zu bewirken, von dem einen festen Zustande zum andern gleich festen überzugehen. So wäre denjenigen, welche berufen sind, als Stifter eines neuen Cultus aufzutreten, das Feld eröffnet, wo sie thätig seyn könnten. Dieser anarchische Zustand würde nur dann unnatürlich und verderblich seyn, wenn es wirklich die Stimmung der Kirche nicht wäre, Neues zu bilden, wenn sie noch am Alten haftete. Unser Vorschlag ist also nur dann ausführbar, wenn die vorausgesetzte Stimmung für die Veränderung des Cultus factisch erwiesen ist: was eben nur durch eine freie Verfassung der Kirche entschieden werden kann.

Leichter lassen sich Vorschriften und Winke geben für die Ansicht und Behandlung der kirchlichen Feste und Ritus im Allgemeinen, ohne besondere Beziehung auf die damit verbundenen Cultusformen. Unsere Feste und Ritus sind uns alle von der Geschichte überliefert, und dadurch in unser kirchliches Leben eingeführt; manche aber sind selbst dem Material nach historischer Art, zum Andenken der christlichen Geschichte gestiftet. Zu diesen letzteren gehören die drei grofsen Feste: Weihnachten, Ostern und Pfingsten. Dafs hier die christliche Geschichte *ideal symbolisch* genommen werden müsse und könne, ist schon hinlänglich klar aus unseren übrigen Bemerkungen über die symbolische Behandlung der Geschichte Jesu und des öffentlichen Lehrbegriffs. Es ist die Erscheinung, der Sieg und die

Herrschaft der christlichen Wahrheit, des göttlichen Geistes der Religion, was wir in jenen Festen feiern. Ist aber diese symbolische Deutung richtig, und ist die wichtige Wahrheit anerkannt, daß Religion und Kirche dem öffentlichen Leben im Staate angehören, daß zwischen den religiösen und den patriotischen Ideen ein inniger notwendiger Zusammenhang Statt hat (wie zwischen den religiösen und sittlichen Ideen, und wie zwischen dem Göttlichen und Menschlichen überhaupt): so folgt daraus die wichtige Regel, daß wir den christlichen Festen eine *patriotische Beziehung* geben müssen, wodurch einer Seits die Religion erst recht ins Leben eingeführt und ihr Einfluß erweitert und gehoben, anderer Seits das öffentliche Leben veredelt und geheiligt wird. Und so könnte man die Feste auf folgende Weise fassen.

Weihnachten ist das Fest der Erscheinung des göttlichen Heils in der Menschheit und der Verklärung und Verherrlichung der menschlichen Natur durch ihre Verbindung mit der göttlichen, mithin der Idee der Bestimmung des Menschen und der Begeisterung angehörig. Schon längst ist es als *das Fest der Kinder*, als Sinnbild der in den Kindern aufblühenden schöneren Hoffnungen im Volke anerkannt; und so wie es in diesem Sinne im Familienkreise begangen wird, so sollte es auch im öffentlichen Cultus von dieser Seite gefaßt und gefeiert werden. Ostern ist das Denkmal der siegenden Aufopferung Christi, mithin der siegenden Aufopferung und Heldentugend überhaupt. Sollen wir nicht alle mit Christo sterben und auferstehen, sollen wir nicht,

wie er, für unsere Brüder das Leben lassen, um ein höheres Leben zu gewinnen? Ostern sollte daher zugleich das Fest der Märtyrer und Helden der Kirche und des Vaterlandes seyn, welche den Tod für Wahrheit und Recht gestorben, und den Siegerkranz des höheren Lebens erworben haben. Bisher behandelt man dieses Fest gewöhnlich einseitig als Symbol und Versicherung der Unsterblichkeit: man will diese gewinnen ohne Aufopferung; aber nur in der Idee der Erhebung über das irdische Leben erscheint die *Kraft* des Glaubens an die Unsterblichkeit. Pfingsten ist das Fest der geistlich religiösen Begeisterung und Eintracht; und dessen Beziehung auf das Leben klar. Stets sollte mit ihm die Confirmation verbunden seyn, als die religiös patriotische Einweihung der Jugend. In der Voraussetzung, daß das öffentliche Leben im Staate mit der Religion nicht im Widerstreit, sondern im schönen Bunde stehen soll, und in der Hoffnung, daß wir von nun an ein gesundes, von Gerechtigkeit und Wahrheit durchdrungenes öffentliches Leben erhalten, daß Gewaltthätigkeit und Hinterlist daraus weichen, daß wir künftighin das Schwert nur für das Recht ziehen werden: sollte mit der Confirmation der altdeutsche Gebrauch der *Wehrhaftmachung* verbunden werden. Sollte man vor dieser Verbindung des Weltlichen und Religiösen erschrecken, so denke man an die religiöse Einweihung der alten Ritter und an die heiligen Ritterorden, welches gewiß nicht die schlechtesten Institute des katholischen Mittelalters waren. Was dort mit dem Feudalwesen und der Hierarchie zusammenhing, das werde dem Geiste der prote,

stantischen Kirche und dem neueren republikanischen Volksgeiste gemäß, rein menschlich und bürgerlich gefaßt. Jeder freie Bürger des Vaterlandes — und Leibeigene haben wir nicht mehr — werde zum Ritter *des christlichen Kampfes für Wahrheit und Recht* geweiht, und empfangen das heilige Schwert zur Vertheidigung der Ehre des Vaterlandes, der Gerechtigkeit und Wahrheit in Staat und Kirche, gelobend den Tod der christlichen Aufopferung. Schön ist es, daß die christlichen Hauptfeste alle *heiteren* und zugleich rein menschlichen Ideen gewidmet, und dadurch geeignet sind, ein schönes, begeistertes öffentliches Leben zu begründen, wenn sie nur erst in diesem Sinne aufgefaßt und vorzüglich auch mit angemessenen Cultusmitteln ausgestattet wären.

Die Sacramente müssen auch in *ideal symbolischer* Bedeutung aufgefaßt und dargestellt werden. Der Unterschied des Sacraments vom Symbol besteht nur darin, daß ersteres göttlicher Einsetzung, unwandelbaren Bestandes und darum Gegenstand heiliger Scheu und Ehrfurcht ist, und daß aus diesen Gründen in der Betrachtung desselben der Glaube über den reflectirenden Verstand das Uebergewicht hat, und deswegen Bild und Sache nicht so klar und scharf geschieden werden kann, wie es wohl bei anderen Symbolen der Fall ist. Da aber die ursprüngliche Einsetzung selbst symbolisch ist (wie jetzt selbst die Lutherischen Theologen öffentlich zu bekennen sich nicht scheuen), und, der Natur des menschlichen Auffassungsvermögens gemäß, das Ergreifen der dargebotenen geistigen Gabe um so mehr befördert wird, je lebendiger, klarer und ange-

messener das Bild ist: so entsteht für den Liturgen die Aufgabe, die symbolischen Zeichen der Sacramente, *als solche*, immer zweckmäßiger zu gestalten, und der symbolischen Idee näher zu bringen.

Die Taufe, welche zwar nicht nach ursprünglicher Einsetzung, aber doch nach einer sehr zweckmäßigen, historisch überlieferten Einrichtung, Kindertaufe ist, und als solche beinahe eine schönere Bedeutung hat, sei uns nicht mehr ein kirchlich politischer, nothwendig abzumachender Act des Privat- oder Familienlebens, noch auch ein mystischer Zauberact, sondern werde zu einer wahrhaft öffentlichen und gemeinsamen, Herz und Sinn ergreifenden Handlung erhoben. Die von der ihrer endlichen Erscheinung anhängenden Sündhaftigkeit durch den göttlichen Geist der Religion zu reinigende, Gott und Christo zu Weihende Menschheit und die erhabene Bestimmung derselben werde den versammelten Christen dargestellt in dem rührend einfachen Bilde der zarten Menschenpflanze, welche mit dem reinigenden Wasser besprenkt und geläutert, und Gott und seiner Gemeinde befohlen und dargeboten wird, und läuternd und begeisternd durchdringe diese Idee mit Hülfe erweckender Feierlichkeit die Herzen der Anwesenden, daß sie ihre eigene Taufe wiederholen, und als Taufzeugen den Bund religiöser Gemeinschaft mit dem künftigen Christen schließen, und in innigem Gebet den heiligen Geist um Beistand für ihn und sich anflehen. Daß die Kindertaufe zunächst für die anwesenden Erwachsenen erwecklich und erspriesslich, und es nur mittelbar kraft

der kirchlichen Gemeinschaft für den Täufling sei, ist so klar, daß nur der todte herabgeerbte dogmatische Begriff es verkennen kann. Demungeachtet wird diese heilige Handlung noch immer nur nach diesem falschen Begriff gefeiert, und entbehrt daher auch ihrer rechten Kraft und Wirkung.

Am meisten aber verunstaltet und verwirrt durch dogmatischen Aberglauben und Wahn ist das Sacrament des Abendmahls. Merkwürdig, daß der einfache *evidente* Gedanke selbst von denen nicht gefaßt worden ist, welche die symbolische Bedeutung annehmen, daß nämlich Brot und Wein nicht den Leib und das Blut Christi schlechthin, sondern in sofern sie für unsere Sünden hingegeben sind, mithin den *Versöhnungstod Jesu* versinnbilden sollen, daß also von einer Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nicht die Rede seyn kann, sondern lediglich von der uns anzueignenden, durch jenen Tod erworbenen Versöhnung. Es ist bekannt, wie oft in der Bibel das Blut Jesu Christi seinen Tod bezeichnet: gerade so nun brauchte Jesus in jener Nacht das Bild seines gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes. Nur die abergläubige Verkörperung dieses, wahrlich doch nicht für die Sinne, sondern für das religiöse Gefühl gegebenen Bildes konnte zu dieser entsetzlichen Mißdeutung führen. So wie aber die Bedeutung dieses Sacraments getrübt und verrückt worden, so ist auch dessen Form und Feier ganz verunstaltet. Der Protestantismus kann, seiner Tendenz zum Urchristenthum nach, nichts für constitutiv in dieser Sache erkennen, als die Relation der

Evangelisten und des Apostels Paulus, und darum hat er mit Recht die willkürlich entzogene zweite Gestalt des Kelchs zurückgenommen: warum aber ist er bis jetzt, zumal in der Lutherischen Kirche, bei der steifen unbrüderlichen Austheilung durch den Priester stehen geblieben, und nicht zu der ursprünglichen Form des Liebesmahles zurückgekehrt? Zu Luthers Zeit war dieß vielleicht noch nicht thunlich; aber jetzt, bei der viel mehr verbreiteten Kenntniß des Urchristenthums, sollte es geschehen. Doch stellt sich uns selbst eine Bedenklichkeit dar. Die Feier des Liebesmahls setzt brüderliche Liebe und Eintracht unter den Theilnehmenden voraus: eine solche aber hat nur Statt in kleinen separatistischen Gemeinen. So lange nun die christliche Kirche separatistisch war, bestand auch die Feier des Liebesmahls; als sie aber zur großen herrschenden Kirche wurde, verlor sie sich. Nun fühlte aber doch die katholische Kirche das Bedürfnis eines solchen einigenden Actes, worin die ganze Gemeinde, wie am Tische des Herrn, sich vereinigt fände: und so entstand der *repräsentative* Ritus der Messe. Die protestantische Kirche hatte anfangs offenbar wieder etwas von der separatistischen Natur der urchristlichen Gemeinde, und feierte daher das Abendmahl als Communion, im Geiste, wenn auch nicht in der Form, der Liebesmahle. Jetzt aber ist die Sehnsucht und der Drang nach diesem Genusse ziemlich erkaltet, und Viele mögen gar nicht daran Theil nehmen, schon darum, weil die Gemeinschaft in dieser Handlung durch die Größe der Gemeinen und die Verschiedenheit der Individuen aufgehoben und störend geworden ist,

und weil bei der gesteigerten Bildung und der dadurch herbeigeführten Mannichfaltigkeit des geistigen Bedürfnisses Viele sich nicht gern in so enge Gemeinschaft mit Anderen begeben mögen. Wenn, wie wir oben in anderer Beziehung gewünscht haben, in der grossen Kirche sich wieder separatistische Vereine bilden wollten, so würden wir auch wieder die ächte Communion beim Abendmahl erhalten; aber auch dann würde es immer Viele geben, welche isolirt bleiben würden, und für diese wäre dann doch ein Einigungssymbol zu wünschen. Sollten wir vielleicht mit der Zeit auch dahin kommen, das Abendmahl repräsentativ zu gestalten, und wäre dieses vielleicht das Mittel einer Kirchenvereinigung mit den Katholiken, vorausgesetzt, daß diese von ihrer Opfermesse ablassen, und einen vom Aberglauben freien symbolischen Ritus mit uns zugleich aufstellen wollten? Doch überlassen wir dieses der Zeit, und suchen wir nur, so viel an uns ist, den inneren Sinn und Geist dieses Sacraments recht zu fassen, wodurch das bessere Aeufsere von selbst herbeigeführt wird. Ist der Versöhnungstod Jesu die darin dargestellte Idee und besteht der wahre Genuß desselben in der Erfassung und Aneignung der Versöhnung und Gnade Gottes; so ist klar, daß die Grundidee nach unserer Terminologie die der Resignation und Andacht ist. Während daher dem Sacrament der Taufe ein heiterer Charakter zukommt, ist diesem ein ernster eigen. Da aber im Beispiel Christi die Aufforderung zur Aufopferung für unsere Brüder liegt, und da wir uns in Gemeinschaft mit unseren Brüdern des Aufopferungsto-

des Jesu erinnern, und dessen Wirkung gemeinschaftlich genießen: so geht die ernste Stimmung der Resignation auch wieder in die heitere, begeisterte der Liebe über. Bei Anwendung der unterstützenden Cultusmittel des Gesanges und der Musik müßte auf diesen Charakter Rücksicht genommen werden.

Die Beichte kann kaum unter den Symbolen eine Stelle behaupten. Ihr symbolisches Material besteht bloß in dem declarativen Act der Sündenvergebung, und wie wenig dieser den Charakter symbolischer Anschaulichkeit habe, ist klar. Er erhält nur dann seine Wirksamkeit, wenn die Geistlichen entweder eine priesterlicher Autorität, wie bei den Katholiken, haben, wo er dann aber auch den Aberglauben befördert, oder wenn sie des vertraulichen Ansehens von Gewissensrathen genießen, was aber immer gewissermaßen dem Separatismus angehört, und im großen öffentlichen kirchlichen Leben keine Stelle findet. In Hinsicht auf den allerdings zu pflegenden Separatismus kann die Privatbeichte für diejenigen, die ihrer bedürfen, stehen bleiben, für diejenigen aber, welche nur in der großen symbolischen Kirchengemeinschaft leben wollen, ist die allgemeine Beichte allein zweckmäßig. Da bei der Selbstprüfung theils der Glaube und die Andacht, theils die (verständige) Ueberzeugung und Reflexion in Anspruch genommen wird: so muß der Cultus der Beichte theils ästhetisch (musikalisch), theils belehrend seyn, und es ist höchst unzweckmäßig, Alles nur durch die Rede des Predigers erreichen zu wollen. Die dabei zu beabsichtigende ästhetische Stimmung ist eben-

falls die der Resignation, jedoch in ihrer stärksten erschütterndsten Gewalt. Hier soll der Sünder die Last seiner Schuld und die Unseligkeit, welche sie mit sich führt, ganz fühlen, und den Trost der Versöhnung soll er erst ganz im Abendmahl empfangen.

Betrachten wir den Cultus als bestehend, so tritt dann die *administrative Liturgik* ein. Schon durch die Verfassung der Kirche würde der Liturg gehalten seyn, es fordert es aber auch die Theorie, die Formen des Cultus, als etwas Oeffentliches und Gemeinsames, ungeändert und fest stehen zu lassen. Aller Ritus erhält seine vorzügliche Kraft und Bedeutung durch das Feste und Alterthümliche seiner Form, und darin liegt ein Haupthinderniß der Einführung eines neuen Cultus. Tauf- und Trauacte mit der paraphrasirenden und commentirenden Rede des Predigers, wie sie jetzt so häufig gehalten werden, sind etwas Widersinniges, und so jeder Ritus, in dem nur das Subjective hervortritt. Etwas anderes ist es, wenn in Zeiten der neuen Gestaltung ein Johannes der Täufer mit einem neuen Ritus hervortritt, als Prophet und Reformator, oder wenn, wie wir verlangt haben, eine allgemeine Wiedergeburt des Cultus und somit Freiheit desselben zugelassen wäre. Dann müßten aber die schaffenden Liturgen auf etwas Objectives hinstreben, und nicht in jedem Act Varietät beabsichtigen. Indefs kann auch ein objectiver fester Cultus dem Liturgen noch einen gewissen Spielraum für die Abwechslung gestatten, zumal in der Verknüpfung des dogmatischen mit dem symbolischen Cultus. Gesänge, Gebete, die sich auf die Pre-

digt, auf die Veranlassung des Tages beziehen, sind gewifs sehr zweckmäfsig; doch müßten solche freie Formen sich immer an die Grundform anschliessen, und den Charakter der Freiheit, nicht der Willkühr, tragen. Alles Einzelne dieser Art kann nur in Beziehung auf den bestehenden Cultus seine Bestimmung erhalten.

Somit glauben wir gezeigt zu haben, daß die ästhetisch ideale Ansicht der Religion und die symbolische Behandlung der Geschichte und Lehre nach diesen Ideen in der religiösen Natur des Menschen, im Geiste des Christenthums, in der historischen Entwicklung desselben, im Geiste der Zeit ihre Nothwendigkeit, und zur schönen lebendigen Umgestaltung des Kirchenwesens ihren Nutzen habe. Ist unsere theologische Ansicht und Verfahrungsart christlich und zeitgemäfs, so wird sie sich durch sich selbst geltend machen; wo nicht, so mag sie als individuell und irrig von der Zeit ihr gebührendes Urtheil empfangen.

dieses, welches Veranlassung des Tages besteht,
 sind gewöhnlich sehr verschieden; doch müssen sich
 die Hauptmomente, welche sich in der Entwicklung
 der Kirche finden, mit den Charakteren des Zeitalters
 übereinstimmen, so wie die Kirche die
 der Art sein muß, in der sie lebt und den Besten
 der Kirche seine Bestimmung erhalten.
 Somit glaubt man, daß es zu haben, daß
 die Kirche nicht als Ansicht der Religion, und die
 weltliche Bestimmung der Geschichte und die
 nach dieser Idee in der religiösen Natur der
 Menschen, im Geiste des Christentums, in der
 historischen Entwicklung derselben, im Geiste
 der Zeit ihre Notwendigkeit, und zur Sicherung
 der Bestimmung des Christentums ihren
 Ausdruck finden. Ist unsere theologische Ansicht
 und Zeitverhältnis christlich und zeitgemäß, so
 wird sie sich durch sich selbst geltend machen;
 wo nicht, so mag sie als individuell und irrig
 von der Zeit ihr gebührendes Urtheil empfangen.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht de,

Über Religion und Theologie Erläuterungen zu seinem Lehrbuch der Dogmatik

Berlin 1815

Dogm. 1091 d

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399891-9